الرؤية الفكرية والفلسفيّة
للعلامة الطباطبائي



تأليف

الدكتور الشيخ أحمد محمد قيس

تقديم

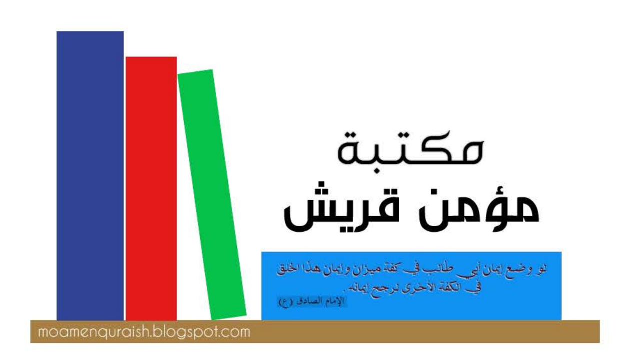
سماحة آية الله الشيخ حسن طراد العاملي

الرؤية الفكرية والفلسفيّة

للعلامة الطباطبائي

الطبعة الأولى

١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦م



دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل.

هاتف: ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٤٥٠٧٦٩ ص.ب ٢٥/١٥٨ الغبيري

الرؤية الفكرية والفلسفيّة
للعلامة الطباطبائي
(دراسة في المنهج)

تأليف

الدكتور الشيخ أحمد محمد قيس

تقديم

سماحة آية الله الشيخ حسن طراد العاملي

توزيع دار الملاك


بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على أشرف الخلق وأعز المرسلين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه المنتجبين

إن سماء التاريخ الإسلامي كانت ولا تزال زاخرة بكواكب مضيئة تبعث شعاع الأمل والعلم والحضارة في أفق العقل الإنساني ومتطلباته الفكرية عبر العصور، لهذا نجد أن الفكر الإسلامي الأصيل مدينا لنتاجها وعطائها، ومن أبرز هذه الإشراقات ما خطه يراع العلامة الكبير آية الله الأستاذ السيد محمد حسين الطباطبائي (قدس) الذي يعتبر علماً من الأعلام الذين قلّما يجود الدهر بمثلهم، حيث نبغ في التفسير والحكمة والبحوث الإجتماعية والإسلامية بشكل غير مسبوق، وترك آثاراً ضخمة تمتاز بالفكر النيِّر الواسع والمدرك لحقائق الأمور، كما ربَّى العديد من العلماء الأعلام وفي طليعتهم آية الله الشيخ مرتضى مطهري وآية الله السيد بهشتي وآية الله محمد حسين الحسيني الطهراني وآية الله الشيخ مفتح وغيرهم الكثير.

لذا، فإن الإشتغال بدراسة فكر هذا الحكيم الإلهي، والفقيه الكبير، لهو من المهمّات الجليلة، والجهود المشكورة التي بذلها ولدنا العزيز الدكتور الشيخ أحمد حفظه الله، لكونها تعمل على تسليط الضوء على هذا الفكر الثاقب، والمرشد الرشيد في عصرٍ ظلاميّ، تداعى فيه

على الإسلام وأهله، جموع الأمم من كل حدب وصوب «كتداعي الأَكلة على قصعتِها» بحسب ما ورد عن النبي الأعظم ﷺ.

ثم إن حاجة الأمة الإسلامية تزداد يوماً بعد يوم إلى لغة العقل، ومنطق الحكمة والموعظة الحسنة، وإلى روحية المجادلة بالتي هي أحسن وذلك لمواجهة تيارات الجهل والإنغلاق والتحجر الفكري فضلاً عن التيارات الإلحادية وغيرها من التوجهات المنكرة والمتنكرة للقيم والرسالات الإلهية.

ولكي ينهض المفكّر - أي مفكّر - بعبء التوجيه والإرشاد والدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، لا بد والحال هذه من العودة إلى الينابيع الأولى للفكر الإنساني، في محاولة لفهم وإستقراء كيفية تشكّل وتطّور الأفكار والمفاهيم، لتكون الركيزة الأولى التي يعتمد عليها العالم المربّي في بناء صرحه التربوي الهادف إلى خدمة مشروعه الرسالي والتوجيهي على الوجه الأكمل والأفضل.

و بعبارة أخرى: رد الفرع إلى الأصل لإستنباط حكم أخلاقي أو إجتماعي أو علمي أو ما شاكل.

وهنا تقع إسهامات العلامة الطباطبائي في سياق هذه الجهود التي استلهمت من التراث الإنساني بشكل عام، والتراث الإسلامي بشكل خاص، لتنشيءَ جدلاً مع التطورات العلمية، وتطرح حلولاً للقضايا المعاصرة بشكل علمي وموضوعي ودقيق. وقد ذاع صيته في هذا المجال حيث دُعيَ للتدريس في جامعات الغرب مما يدل على سمو المنزلة الفكرية التي وصل إليها وحصل عليها عند مفكري الغرب، ويأتي ذلك بعد شيوع أعلميته في هذه الموارد في الحوزات والحواضر العلمية بشكل عام والإسلامية بشكل خاص.

ثم إن أهمية هذه الدراسة التي بأيدينا تنطلق من حيثيات متعددة:

أولاً: أنها تسلّط الضوء على شخصية علمية شكلّت رافداً من روافد الفكر الإنساني المعاصر عموماً، والإسلامي خصوصاً، والفلسفي بشكلٍ أخص، وذلك باعتبار أنّ هذه الدراسة متخصصة بدراسة الجانب الفكري الفلسفي للعلامة الطباطبائي ولم تشمل الجوانب العلمية والمعرفية الأخرى والتي عكف عليها واشتغل بها العلامة الطباطبائي (قدس).

ثانياً: أنها عملت على إظهار إشكالية «نظرية المعرفة» التي أثارها واشتغل بها العلامة، وخاصة لجهة إمكانيتها أو طبيعتها وأدواتها، وصولاً الى مناقشته للنتائج والقول بالإدراكات الإعتبارية، والقول بضرورة الفصل بينها وبين الإدراكات الحقيقية.

كذلك قوله المبدع بربط الإدراكات الإعتبارية بأصلي الجهد والتكيّف.

والميزة الخاصة التي تكمن في إثارة موضوع المعرفة بأقسامها وأدواتها وطبيعتها، أنّها تعتبر في الوقت الراهن من أهم المسائل التي تُبحث في المحافل العلمية المتخصصة والغربية تحديداً، وذلك في سبيل فهم المنطلقات الإدراكية عند الإنسان، والمحفّزات لها، وكيفية تشكّلها، والمصادر والموارد التي تعمل على تطويرها وتغذيتها، وهذا العلم يدرس تحت عنوان «ابستمولوجي».

وهذا إن دلّ على شيء، فإنه يدل على ألمعيّة العلامة الطباطبائي (قدس)، الذي إستشرف المستقبل وسبق عصره من خلال دراسته لمسألة تعتبر اليوم من أمّهات المسائل العلمية في الجانب المعرفي والفلسفي بالإضافة الى التجريبي.

ثالثاً: أنها ساهمت في إعادة تظهير المنظومة العقائدية التي تبنّاها العلامة الطباطبائي، إذ أنه وبسبب عنايته الشديدة بالعقائد والمعارف الإسلامية، وضع منظومة عقائدية متكاملة، مبتدئة من القرآن الكريم ومنتهية به. وهذه المنظومة تبلورت في كتاب «تفسير الميزان» حيث بيّن فيه الأسس العقائدية التي اتفق عليها المسلمون ونصّ عليها القرآن الكريم والسنّة الشريفة وأقرها العقل. ولذا فقد جاءت منظومة توحيدية متكاملة، تبدأ بالتوحيد وتنتهي به، وتُرجع جميع المعارف الى التوحيد بإعتبار أن القرآن الكريم على سعته في معارفه الأصلية وما يتفرع عنها من الفروع، من أخلاق وأحكام في العبادات والمعاملات والسياسات والإجتهادات... الخ، يُرجع مجملَ بيانها إلى التوحيد والنبوة والمعاد وفروعها، وإلى هداية العباد إلى ما يصلح به أولاهم وعقباهم.

وبما أنها منظومة عقائدية، فإنها تستند بالدرجة الأساس على العقل والمنهج العقلي في الوصول إلى النتائج، إذ أن الحجية القطعية هي للقرآن في الدرجة الأولى، فهو الأساس ثم يدلنا القرآن ويرشدنا إلى الأخذ بالسنّة النبوية واعتماد العقل والمنطق الصريح في بيان تلك الحجية، إذ لا تعارض بينها (القرآن والسنّة والعقل) حيث عبّر العلامة الطباطبائي عن ذلك في أكثر من مورد.

رابعاً: أنها عملت على تسليط الضوء على المشاريع العلمية الوحدوية في الدائرة الفلسفية الشرقية، وكذلك الأمر في ما يخص المدارس الفلسفية الشرقية والغربية، وقد تجلى هذا الأمر في:

١ - محاولته التوفيق بين المدرسة المشائية والمدرسة العرفانية والمدرسة الكلامية، من خلال التوفيق بين النقل والعقل والكشف والشهود.

٢ - قوله: بالتشكيك في الوجود، وهو جمع لكل الأقوال أي (وحدة الوجود وتعددهما، ووحدة الوجود وتعدد الموجود) إذ أن الكثرة عين الوحدة والوحدة عين الكثرة فالوجود حقيقة واحدة مشككة، وما به الإشتراك يرجع إلى ما به التمايز وما به التمايز يرجع إلى ما به الإشتراك وهو الوجود.

٣ - وأيضاً سعيه للتوحيد بين فلسفتي الشرق والغرب من خلال قوله: إنَّه إذا اعتمدنا طريق البرهان العقلي فلا يقع خلاف بين الفلسفة الشرقية والغربية أو أي إتجاه آخر. وكذلك من خلال قوله: إنّ الفلسفة الشرقية هي ميتافيزيقية وعقلية، وإِنّ الفلسفة الغربية تجريبية علمية، والمفاهيم الميتافيزيقية لها قيمة علمية، وإنّها ذات منشأ سليم، إلّا أنها لم ترد من الحدس مباشرة، بخلاف بعض القضايا التي لا ينحصر معيار الصحة والسقم فيها بالتجربة والخبرة العلمية. لذا فالقاسم المشترك بين المدرستين هو البرهان العقلي.

خامساً: أنها ساهمت في تسليط الضوء على المنهج الكلامي الذي اعتمده العلامة الطباطبائي وذلك من خلال التفريق بين المسائل والمناهج، والإعتماد على منهجين: المنهج النقلي والمنهج العقلي. فالمسائل الكلامية كالتوحيد والنبوّة والإمامة وغيرها اعتمد فيها على الدليل العقلي. وأمّا المسائل الخاصة بالبحوث المتعلقة بإعجاز القرآن الكريم ومسألة الجنة والنار والغيبيات وغيرها، فقد استدل عليها بالأدلة النقلية.

سادساً: أنها عملت على إظهار الإرهاصات الفكرية والنكات العلمية المتميزة عند العلامة الطباطبائي، من قبيل:

١ - بيان برهان الصديقين بصورة مغايرة وجديدة ومخالفة لبيان كل من إبن سينا وملا صدرا.

٢ - الإتيان بنتائج جديدة من خلال مناقشتة لمسألة «الحركة الجوهرية»: كالبعد الزماني للجسم، وجود الحركة في الحركة، الصلة بين النفس والحركة الجوهرية للبدن، وغيرها الكثير..

٣ - ترتيب المباحث الخاصة بالمعرفة وجعلها نظرية متكاملة.

٤ - القول بإمكانية دمج بعض المقولات مع بعض.

٥ - القول بأن الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد هما قسم واحد.

٦ - إثبات التوحيد بصورة جديدة عبّر عنها: بالوحدة بالصرافة.

٧ - الكشف عن موارد الإبداع في الفلسفة الإسلامية وإرجاعها إلى أصولها الحقيقية (الكتاب والسنّة).

٨ - القول بأن لا وجود للشر فهو عدم محض، وأنّه لا يجب شيئ على الله، ولكنه أوجد تفسيراً جديداً للوجوب.

سابعاً: أنها أظهرت رأي العلامة الطباطبائي (قدس) في مسألة النص والعقل، حيث يذهب العلامة إلى جعل العقل في حيّز وسطي بين النقل والكشف الشهودي؛ لأن الأخير هو الموصل إلى الحقائق وليس العقل. وبالتالي فإنه يعتبر أن طريق تصفية الباطن أي (النفس) يؤدي إلى إمكانية إنكشاف الحقائق، وأولى خطوات السير تكون بمراقبة النفس حتى تستطيع عبور عالم المثال والصورة لتصل إلى مرحلة الكشف والشهود القلبي.

وأمّا باقي المسائل التي نوقشت ودرست في هذا البحث فهي في غاية الأهمية كمسألة المرأة، التي لا تزال تطرح على بساط البحث في

كل زمان ومكان، ولا سبيل للتعليق عليها في هذه العجالة، إذ لا بد من إستعراضها بشكل كامل كما وردت في متن البحث.

وعليه، وبالمحصّلة العامة فإنه يمكننا القول:

بأن ولدنا العزيز والعالم الفاضل الدكتور الشيخ أحمد قيس حفظه الله إستطاع في أطروحته هذه أن يسلط الضوء على الأبعاد الفلسفية والعرفانية لهذه الشخصية العملاقة بإسلوب أكاديمي وموضوعي يتناسب مع عمق الفكر وروح العصر، وهذا مما يجعلها في مصاف الأطروحات المميزة التي تُدرَّسُ في الجامعات والمعاهد الفلسفية العليا.

وفي الختام أسأل الله العلي القدير أن يتقبل من الدكتور هذا العمل المبارك والجهد الجبار وأن يدونه له في صحيفة أعماله يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من اتى الله بقلب سليم وما ذلك على رحمته تعالى بعزيز.

من والده المحب المخلص

الشيخ حسن طراد



سماحة آية الله الشيخ حسن طراد العاملي
وهو يستلم نسخة اطروحة الشيخ أحمد محمد قيس



الإهداء

إلى روح والدي في دار الرحمة.

وإلى والدتي الغالية والعزيزة جدّاً على قلبي.

وإلى من تحمّل وصبر على انشغالي عنهنّ من أفراد الأسرة.

وإلى أولادي الأحباء وائل وآية وحسين.

وإلى إخوتي وأخواتي وأولادهم الأعزاء.

وإلى طلاب العلم والمعرفة.

أهدي هذا العمل

شكر خاص

جرت العادة أن يسطّر الباحث شكره لكلّ من ساهم وساعد ومدّ يد العون له أثناء إعداده للبحث في ختام المقدّمة.

بيْدَ أنّ خصوصيّة ومكانة هؤلاء الأساتذة الكرام تقتضي منا شكرهم بشكل مستقلّ وخاص عملاً بالحديث المشهور: «من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق».

لذا، أتوجه بخالص شكري للأستاذ المرحوم المؤرخ السيد حسن الأمين الذي حثّني على الإستمرار بالدراسة الأكاديمية.

كذلك لسماحة الدكتور المرحوم أحمد الوائلي الذي طلب وأكّد على ضرورة التحصيل العلمي الأكاديمي لطلبة العلوم الدينية.

وأيضاً لأستاذي وأخي الكبير وابن عمي سماحة القاضي الدكتور يوسف عمرو (حفظه المولى)، الذي كان ولا يزال يتفضّل عليّ بالتوجيه والنصح والإرشاد.

وللأستاذ العزيز جداً الدكتور هادي فضل الله (حفظه المولى) الذي لولا إرشاداته القيّمة ومتابعته الحثيثة لي لما قُيّض لي إتمام وإنجاز هذا العمل.

فالشّكر كلّ الشكر لهؤلاء الأساتذة الأفاضل، تغمّد الله الراحلين منهم بواسع رحمته، وحفظ الباقين بواسع فضله ورحمته وعنايته إنه سميع مجيب.

لائحة المختصرات

م.م	: مصدر مذكور.
م.ن	: مصدر نفسه.
م.س	: مصدر سابق.
لا.م	: لا مكان طبع.
لا.د.ن	: لا دار نشر.
لا.ت	: لا تاريخ.
ج	: جزء.
ص	: صفحة.
ن.ص	: نفس الصفحة.

مقدّمة

شكّلت الفلسفة الإسلامية بمذاهبها المختلفة لبنة جديدة وهامة جداً في صرح الفلسفة وحركة التفلسف والنظر عبر التاريخ، كما أنها أسهمت في تحفيز الفكر الإنساني، وأضافت إليه جديداً من خلال العطاءات والجهود المتميزة التي قام بها الفلاسفة المسلمون منذ ما قبل القرن التاسع للميلاد وصولاً إلى بدايات القرن الحالي. وتركزت أهمية هذه الجهود التي أتى بها هؤلاء الفلاسفة، أنهم نظموا ما اقتبسوه من الفلسفة اليونانية نظاماً منسقاً فيه الكثير من التجديد والإبتكار، في نفس الوقت الذي قام به بعضهم بنقد الفلسفة اليونانية متجاوزاً الحد الذي وقفت عنده، وهذا الأمر إن دلّ على شيء فإنه يدل على سعة اطلاع وعلم هؤلاء الفلاسفة الذين استطاعوا أن يكشفوا في الفلسفة اليونانية عن نواقص لم تخطر ببال أفلاطون، ولا ببال أرسطو، ذلك لأنّ عقول هؤلاء الفلاسفة قد تأثرت بعقول اليونان في منطقهم وطبيعياتهم، وسائر علومهم، إلاّ أن قلوبهم قد ارتوت من معين الدين الإسلامي وتأثرت باتجاهاته.

لذا جاءت أفكارهم وآراؤهم عبارة عن مزيج من الفكر الهلّيني والفكر الإسلامي بشكل يخدم العلم والمعرفة، ناهيك عمّا أضافه الفلاسفة المسلمون إلى الفلسفة اليونانية من إبداعات وابتكارات خلقها الإجتهاد الفكري من جهة، والإنفتاح على آفاق معرفيّة فلسفيّة وروحيّة جديدة من جهة ثانية.

ولقد أثبت التتبع أن القول بانتهاء الفلسفة الإسلامية عند ابن رشد فيه كثير من الإجحاف، لأنّ الكثير من الجهود الفلسفية الفكرية التي عرفتها حواضر أخرى خارج حدود الحواضر الفلسفية المعروفة آنذاك؛ كشفت عن انتقالٍ كان لا يزال مجهولاً عند الباحثين[١]. وخير مثال على ذلك: النتاجات الفلسفية للطوسي والرازي، أو نتاج الفلاسفة الإشراقيين وامتداداتهم في التصوف والعرفان وصولاً إلى ملاّ صدرا.

وتقع إسهامات السيد محمد حسين الطباطبائي المعروف (بالعلامة) في سياق هذه الجهود التي استلهمت من تراث الفلسفة الإسلامية، وحاولت أن تبني جدلاً مع التطورات الفلسفية في الغرب.

أهمية الموضوع:

تنطلق أهميّة هذا البحث من جهة أنه يسلّط الضوء على شخصية تشكل رافداً من روافد الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر، الممتد من ملا صدرا وإبداعاته الفكريّة والفلسفية، وصولاً إلى فضاء معرفة جديدة زاخرة بالعلم والحداثة.

كما أنها تظهر النواحي التي تميّزت بها هذه الشخصية، إن لجهة الإشتغال بالفلسفة وقضاياها ومسائلها التي شغلت دائرة اهتمام الفلاسفة والمشتغلين بها، أو لجهة تركيزه على الجانب المعرفي الذي يشكل ركناً هامّاً في البناء الفكري الفلسفي.

---

(١) للمراجعة: انظر كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، لمؤلفه دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، تقديم مصطفى لبيب، إصدار المركز القومي للترجمة، القاهرة، ت ١٩٩١، ط١.

ومن خلال هذا التركيز على نظرية المعرفة ومبانيها، والآراء المختلفة حولها، اكتشف العلامة الطباطبائي مسألة الإدراكات الإعتبارية التي عالجها وبإسهاب في كتابه «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي».

أضف إلى ذاك، المنهج الذي اتبعه واعتمده العلامة الطباطبائي والذي يغلب عليه الطابع الإستدلالي البرهاني العقلي، بحيث جعل قواعد الإستدلال والبرهان الأدوات الوحيدة في معالجته أو مقاربته للمسائل الفلسفية، ولم يستعن بالنقل أو الذوق إلا في مقارباته التفسيرية، أو معالجاته الدينية، وهذا ما ميّزه عن ملا صدرا الذي جعل الجمع بين أدلة العقل والنقل والذوق سبيلاً للوصول إلى غايته في إثبات أو نفي بعض المسائل الفلسفية.

من هنا، تبرز أهمية متابعة وفهم هذا المنهج عند الطباطبائي، وملاحظة طبيعته، ورصد علاقته بالمعرفة، وموارد تطبيقه، كذلك ملاحظة دور هذا المنهج في تشكّل النظام الفكري عند العلامة الطباطبائي، بالإضافة إلى دراسة أنواع المناهج التي اعتمدها في معالجاته الفلسفية والأخلاقية، أو التفسيرية والكلاميّة والذوقية، أو العلميّة والإجتماعيّة.

ويمكن القول أن أهمية هذا الموضوع تتلخص بالنقاط الآتية:

١ - دراسة شخصية العلامة الطباطبائي الزمنية والعوامل المؤثرة فيها، كذلك دراسة تكوينها الفكري والعلمي وروافدها وما نتج عنها من آثار أو نشاط أو آراء وأفكار، وخاصة أن المكتبة العربية ما تزال تفتقر إلى هذا النوع من الإحاطة بشخصية الطباطبائي، وإن وجد شيء منها فإنه إما فضفاضاً من دون عمق، وإما لا يفي بالمطلوب، بالإضافة إلى

دوره بالتصدي لمسألة الماديّة الجدلية التي كانت تغزو بلاد العرب والمسلمين آنذاك.

٢ - تسليط الضوء على إشكالية المعرفة التي أثارها العلامة الطباطبائي لجهة إمكانيتها أو طبيعتها وأدواتها، وقوله بالإدراكات الإعتبارية وأهمية هذه الإدراكات والحاجة إليها، وعلاقة هذه الإعتبارات بأصليّ الجهد والتكيّف، والتطبيقات النظريّة والإجتماعيّة والفقهية لهذه الإعتبارات، وصولاً إلى تحديد قيمة المعرفة بأقسامها الحسية، العقلية، والذوقيّة.

٣ - رصد المنهج العلمي الذي اتّبعه العلامة الطباطبائي في معالجته للمسائل الفلسفية، وإظهار مدى أهمية هذا المنهج وطبيعته وعلاقته بالمعرفة، لجهة أنه طريق للمعرفة، منظم ومقوّم لها.

٤ - ملاحظة المناهج المختلفة التي اعتمدها العلامة الطباطبائي، إذ أن المنهج البرهاني كان الأساس في المعالجات الفلسفية، في حين جاء منهجه في التفسير عبارة عن مزيج من عدة مناهج غير متداخلة، بينما جعل من أسلوب الجدل منهجاً في عرض ومناقشة المسائل الكلامية والذّوقيّة، والتحليل والتجربة في المسائل الإجتماعيّة والعلميّة.

دوافع اختيار الموضوع:

إنّ الأسباب التي دعتنا لإختيار هذا الموضوع بالذات تتلخص في أمور ثلاثة، وهي:

١ - أهميّة الموضوع، وقد تقدم تفصيله في العنوان السابق.

٢ - عدم وجود دراسة أكاديمية شاملة للأبعاد الفكرية والفلسفية

والمنهجية عند العلامة الطباطبائي ما خلا دراسة واحدة أعدّت لرسالة ماجستير تناول فيها المؤلف[١] نظرية المعرفة والإدراكات الإعتبارية عند العلامة الطباطبائي بشيء من الإختصار بما يتناسب مع حجم الرسالة.

بالإضافة إلى وجود بعض المواضيع التي تناول فيها كاتبوها إمّا سيرة العلامة الطباطبائي الزمنية مع بعض الإشارات إلى دوره في تطوير الحركة الفكرية داخل الأطر الحوزوية ككتاب الشمس الساطعة[٢]، أو تلك المواضيع التي عملت على دراسة الجانب المنهجي في التفسير القرآني كالدراسة التي أعدها الدكتور علي الأوسي في هذا الخصوص[٣]، أو بعض المقالات المتفرقة في مطاوي بعض الكتب التي لم تتسم بالمنهج الأكاديمي الموضوعي أو الشامل.

٣ - إن هذه الدراسة تسلط الضوء على مناهج الإجتهادات الفلسفية الإسلامية في العصور المتأخرة، حيث عانى ويعاني الفكر الإسلامي عموماً، ما يشبه الإرباك في صياغة منظومة فكرية فلسفيّة تستطيع أن تواجه وتقابل تلك المنظومات الفكرية التي اجتاحت العالمين العربي والإسلامي.

وليس المقصود بالمواجهة أو المقابلة هنا نوع من أنواع الصراع؛

---

(١) جابر آل صفا، علي، نظرية المعرفة والإدراكات الإعتبارية، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

(٢) الحسيني الطهراني، السيد محمد الحسين، الشمس الساطعة، دار المحجة، بيروت، الطبعة الأولى، دراسية شرح فيها العلامة الطباطبائي لآراء وأفكار ملا صدرا التي جاءت في الأسفار، ١٩٩٧م.

(٣) الأوسي، علي، الطباطبائي ومنهجه في تفسيره للميزان، معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط١، ١٩٨٥م.

بل المقصود والمطلوب هو إعادة تأصيل المفاهيم الفكرية والفلسفية في إطار منهجية محددة تستطيع الإجابة على العديد من الأسئلة، والمواضيع الطارئة، بحيث يمكن من خلالها تحديد معالم الهوية الفكرية الفلسفية للمنظومة الإسلامية بشكل يتناغم وينسجم مع مفهوم الحداثة.

نقد المصادر والمراجع:

هناك جملة من المؤلفات والعناوين التي تناولت فكر وآثار العلامة الطباطبائي، ومعظمها جاءت إما بشكل ترجمة من الفارسية إلى العربية بدون تحليل ودراسة، وإمّا بشكل معالجة لموضوع محدد لم يحط بكافة الجوانب الفكرية والفلسفية والمنهجية عند العلامة الطباطبائي كما هو الحال في الدراستين المذكورتين آنفاً، أضف إلى ذلك أن جملة من مصنفات العلامة جاءت على شكل رسائل كتبت بأسلوب خاص بطلبة العلوم الدينية كالرسائل التوحيدية على سبيل المثال، أو بشكل كتب دراسية شرح فيها العلامة الطباطبائي آراء وأفكار ملّا صدرا التي جاءت في الأسفار، ككتابي «بداية ونهاية الحكمة».

ويمكننا القول أيضاً أن كتاب «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي» الذي سطّر فيه مرتضى مطهري جملة هامة من أفكار وآراء العلامة الطباطبائي؛ اقتصر على معالجة العلم ومسائل المعرفة والإدراكات، ولم يتطرق إلى معالجة كافة الجوانب الفكرية الفلسفية، كما أن هذا الكتاب لا يصحّ القول فيه بأنه جاء بشكل أكاديمي بالمعنى الدقيق والعلمي للكلمة.

أمّا الأبحاث الفلسفية المتعلقة بالعديد من المسائل العقائديّة، أو الإجتماعيّة، أو التجريبية، أو الذوقيّة؛ فإننا نجدها قد توزّعت في مطاوي العديد من المصنفات التي سطّرها العلامة الطباطبائي، كما جاء في تفسيره الميزان، أو ما أورده في كتابه «مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي»، أو «الشريعة والحقيقة»، أو «المرأة في الإسلام» وهكذا في غيرها من العناوين والمصنفات.

ونستخلص من ذلك أنّ الكتابات حول هذا الموضوع ليست شاملة لفكر العلامة الطباطبائي ومنهجه، ولا أكاديمية، لذا فإنّ هذا الموضوع كان بحاجة إلى إعادة تظهير بحيث يكون جامعاً لآراء العلامة الطباطبائي بشكل شامل وفق منهجيّة علميّة أكاديميّة، لتكون دراسة يمكن أن تكون مرجعاً في هذا المجال.

وبادّعائنا هذا، لا نقصد التقليل من أهمية ما كتب، بل جلّ ما ندّعيه هو ذاك الجهد للوصول إلى دراسة شاملة وموحدة لفكر ومنهج العلامة الطباطبائي، بشكل أكاديمي يمكن أن تكون مرجعاً للإستفادة من آراء الطباطبائي، كذلك أن تكون مصدراً لمحبي الفلسفة والحكمة الإسلامية.

منهج البحث:

إنّ المنهج الذي اعتمدناه في هذه الأطروحة يقوم على مبدأ التحليل والتركيب بالدرجة الأولى، إضافة إلى استخدام مناهج أخرى مساعدة عند الحاجة وفقاً لفصول الدراسة، وبناءً على ذلك قمنا بعملية توليف بين عدة مناهج، ومنها:

أ - المنهج الاستقرائي:

إعتمدنا على هذا المنهج خلال استعراضنا لسيرة العلاّمة الطباطبائي الزّمنيّة، كذلك عند كلامنا عن شخصيّته العلميّة وتكوينه الفكريّ، وخصوصاً في مرحلة التمهيد للدّراسة، وفي مرحلة دراستنا للمعرفة والمنهج في الفصول الثلاث الأولى.

ب - المنهج التّحليليّ:

إعتمدنا على هذا المنهج عند كلامنا عن أنواع المناهج التي اعتمدها الطباطبائي في معالجاته للمسائل الفلسفية والأخلاقيّة، أو التفسيرية والكلاميّة والذوقية، أو العلمية والإجتماعيّة، إذ أننا قمنا بعرض وتحليل كلّ منهج من هذه المناهج المذكورة، كما إننا عملنا على تبيان خصوصيّة كل منها، وحاولنا قدر الإمكان في هذا المنهج شرح الأفكار ودراستها والإستدلال عليها بصورة موضوعية.

✍ ✍

خطة تقسيم البحث:

تنقسم هذه الدراسة إلى: مقدّمة، وستة فصول، وخاتمة، وملحق. وهي على الشكل التالي:

- مقدّمة: تشتمل على أسباب اختيار الموضوع، أهميته، منهجية البحث المعتمدة، تعريف موجز بالفصول.

الفصل الأول: سيرة الطباطبائي

يستعرض لسيرة العلامة الطباطبائي الزمنية والفكرية وآثاره العلمية، كما يستعرض للحالة الثقافية في عصره، لا سيما مسألة تصديه للمادية الجدليّة أو السفسطة في الفلسفة الحديثة فضلاً عن المناهج التي اشتغل عليها بشكل عام.

الفصل الثاني: نظرية المعرفة عند الطباطبائي

يشتمل على مسائل المعرفة لجهة إمكانها، طبيعتها، أدواتها، وقيمتها، كذلك مسألة الإدراكات الإعتبارية وقيمتها، وخصوصية هذه الإدراكات، والفرق بينها وبين الإدراكات الحقيقية.

الفصل الثالث: المنهج عند الطباطبائي

يستعرض للمنهج حول: ماهيته، طبيعته، وعلاقته بالمعرفة لجهة أنه طريق للمعرفة، وأنه تنظيم وتقويم لها.

الفصل الرابع: المسائل الفلسفية والأخلاقية في فكر الطباطبائي

١ - الفلسفة:

أ - الوجود والماهية.

ب - وحدة الوجود.

ج - التشكيك بالوجود.

د - الحركة الجوهرية.

٢ - الأخلاق:

- نظرية الحسن والقبح

الفصل الخامس: المسائل الكلاميّة والتفسيرية والذوقية

١ - الكلام.

أ - نظرته إلى الصفات الإلهية.

ب - نظرته إلى الوحي.

ج - نظرته إلى النبوة.

٢ - التفسير:

أ - النص والعقل.

ب - التفسير والتأويل.

٣ - الذوق:

المراقبة أو (عبور عالم المثال والصورة).

وتجدر الإشارة إلى أننا قد توسّعنا في هذا الفصل لاعتبارات عديدة أهمها: العناية الخاصة التي أولاها الطباطبائي لهذه المسائل.

الفصل السادس: المسائل العلمية والاجتماعيّة

١ - نظرية داروين (النشوء والإرتقاء)

٢ - المرأة في الرؤية الإسلامية.

خاتمة: مجمل نتائج البحث.

ملحق: يتضمن بعض الصور الفوتوغرافية ذات الصلة بالموضوع.

فهرس: عام بالمحتويات.

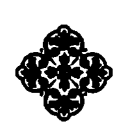
وفي ختام هذه المقدمة لا بدّ من التوجه بالشكر إلى الأستاذ

الدكتور خنجر حميّة الذي كان له دور أساسيّ في انطلاقي نحو تنفيذ هذا المشروع.

ولا أنسى كلّ من مدّ يد المساعدة لي لا سيما الأخوة الكرام في المركز العالمي لعلوم أهل البيت عليهم السلام التابع لأوقاف حضرة السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام في قم المقدسة، خصوصاً قسم دار التحقيق للعلوم والمعارف القرآنية التابع لكلية العلامة الطباطبائي السادة: الشيخ علي شميّل بور، والشيخ حبيب خاكي، والسيد حسن نقيبي، والأخ محمد رضا هوائي؛ وإلى كلّ من كان له دور بأي شكل من الأشكال ولو بالدّعاء. فشكراً . . . شكراً . . . وجزاكم الله كلّ خير.

والشكر الأخص لسماحة آية الله الشيخ حسن طراد العاملي على تقديمه لهذا العمل الذي أضحى مباركاً من خلال مساهمة هذا العالم الربّاني فيه فشكراً لكم يا سيدي ومولاي وأطال الله في عمركم الشريف.

والحمد لله ربّ العالمين



الفصل الأول
سيرة الطباطبائي

أولًا: الحالة الثقافية في عصر الطباطبائي

ثانياً: سيرته الزّمنيّة:

- مولده.
- نسبه.
- وفاته.

ثالثاً: سيرته الفكرية:

- أساتذته.
- تلاميذه.
- آثاره العلمية (العربية والفارسية).
- المناهج التي اشتغل عليها بشكل عام.

أولاً
الحالة الثقافية في عصر الطباطبائي

تعرّض العالم الإسلامي عموماً وإيران خصوصاً؛ مع بدايات مطلع القرن العشرين إلى جملة من الغزوات والاجتياحات العسكريّة، والاقتصاديّة، والفكريّة والثقافيّة، التي كان لها التّأثير السلبي المباشر على جملة حياة هذه المجتمعات الإسلاميّة.

ويعتبر الغزو الفكري الثقافي من أخطر أنواع الغزو الذي يمكن أن تتعرض له أمّة من الأمم، أو مجتمع من المجتمعات، حيث يعمل هذا الغزو على فصل المجتمع أو الأمّة عن تراثها الفكري والأخلاقي والديني، بهدف التشويش أو زلزلة الهوية الحضارية عند هذه الشعوب، حتى يسهل بالتالي إلحاقهم في دائرة مفاهيم وأفكار الحضارة الغازية، والهدف من وراء هذا الأمر في نهاية المطاف؛ جعل هذه الشعوب تقبع تحت وطأة الحاجة إلى اللحاق بركاب الحضارة الغازية مع ما يستتبع ذلك من تغيير في طريقة التفكير، والنمط الإجتماعي والسلوكي، كذلك الإستهلاكي، حيث تقوم هذه القوة الغازية عادة بفرض مجموعة من المواد الإستهلاكية التي تنتجها ومن ثمّ تسويقها حتى تستفيد من حجم عائدات هذه الأسواق الجديدة، في نفس الوقت الذي تقوم فيه هذه القوة الغازية باستغلال الثروات الطبيعية الموجودة في البلاد المغزية لصالحها.

وعادة ما تتستر هذه الحركة بجملة من العناوين البرّاقة التي تهدف إلى إلهاء وإغراء الناس بها، ومنها على سبيل المثال: التقدمية، الديمقراطية، العولمة، الحضارة، التقدم، الرّقي،.. إلخ. وهذا كله يهدف إلى إبقاء واستمرار التسلط على هذه الشعوب، وحكمهم لأطول مدة ممكنة.

ويمكن تقسيم البيئة الثقافية التي نشأ وعاش فيها العلامة الطباطبائي والتي ساهمت في تبلور شخصيته الثقافية وأسلوب عمله إلى ثلاث مراحل، وهي:

١ - الغزو والإجتياح العسكري لإيران.

٢ - الغزو والإستغلال الاقتصادي للموارد الإيرانية.

٣ - الغزو الفكري والثقافي.

وتجدر الإشارة إلى أننا لن نتوسع في استعراض النقطة الأولى والثانية، في حين أننا سنحاول التوسع في دراسة النقطة الثالثة لارتباطها المباشر ببحثنا؛ وللدور الذي قام به العلامة الطباطبائي بهذا الخصوص.

١ - الغزو والإجتياح العسكري[1]:

تمتاز إيران بموقع جغرافي جعل منها جسراً للمواصلات البرية بين منطقة الشرق الأقصى في آسيا، ومناطق البحر الأبيض المتوسط وأوروبا. إذ تحتل إيران جغرافياً القسم الأكبر من الهضبة الآسيوية التي

(١) الأوسي، علي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط١، ١٩٨٠م، ص١٨ - ٢٦.

تمتد ما بين حوض نهر السند شرقاً ودجلة والفرات غرباً، وكان لهذا الموقع الجغرافي الأثر الكبير على المدن الإيرانية، وفي الوقت نفسه جرّ عليها المصائب والويلات.

وفي بدايات القرن العشرين كانت تحكم إيران الأسرة القاجارية التي حكمت من عام ١٧٩٥م حتى عام ١٩٢٤م.

وعلى الرغم من عدم اشتراك دولة فارس (إيران) في الحرب العالمية الأولى وإعلان حيادها؛ فقد أصبحت مسرحاً للعمليات العسكرية؛ إذ احتلّ الروس المناطق الشمالية من إيران، واحتلت بريطانيا المناطق الجنوبية منها، واجتاز الأتراك حدود فارس الغربية بعد انتصارهم على القوات البريطانية في كوت العمارة بالعراق متجهين صوب العاصمة طهران للحيلولة دون الإتصال بين البريطانيين والروس؛ بيد أنهم ما لبثوا أن انسحبوا بأمر من حكومتهم.

وصفوة القول: إن إيران وجدت نفسها محتلة كرهاً، ولم تعد تتمكن من إحكام سيطرتها على أراضيها.

وبعد الحرب العالمية الأولى، انتهزت بريطانيا فرصة إخلاء القوات الروسية للأراضي الإيرانية، فاستولت بدورها على كافة المناطق الإيرانية، ولكن بريطانيا اضطرت إلى توقيع اتفاق عام ١٩١٩م، الذي يقضي باستقلال فارس وسلامة أراضيها، تحت ضغط ثورة الشعب المسلم الذي استشعر بالوصاية البريطانية على بلادهم.

وأما الإتحاد السوفياتي، فقد تغيرت سياسته تماماً بعد انقلاب عام ١٩١٧م، فألغيت الامتيازات التي كانت قد حصلت عليها روسيا القيصرية، واعترف لإيران بمكانتها الرسمية وسلطتها على كافة مناطقها، ولكن على صعيدٍ آخر، شجع الإتحاد السوفياتي الحركات

الانفصالية في إيران بهدف إتعاب الحكومة الإيرانية، واستفزاز الوجود البريطاني فيها.

وفي عام ١٩٢١م، تمكّن رضا خان بهلوي من القيام بانقلاب، وإسقاط الوزارة.

ومع هذا التغير، فإن دكتاتورية رضا خان كانت بارزة بوضوح، حيث قام بنفي رئيس وزارته الذي كان قد عيّنه بعد الإنقلاب، ومن ثمّ إعلانه إنهاء حكم الأسرة القاجرية عام ١٩٢٥م، وتنصيب نفسه أول ملك للدولة البهلوية في إيران عام ١٩٢٦م.

وقد عمد طوال مدة حكمه إلى ممارسة الدكتاتورية وسحق الحركات الشعبية.

وعند اندلاع الحرب العالمية الثانية، وعلى الرغم من موقف إيران المحايد، فقد احتلت من قبل الحليفتين (بريطانيا، والاتحاد السوفياتي) باعتبارها أقصر الطرق لإرسال الإمدادات العسكرية لمواجهة الزحف الألماني.

وفي عام ١٩٤١م، أجبر رضا خان بهلوي على التنازل لابنه محمد رضا عن العرش.

وفي عام ١٩٤٣م، دخلت إيران الحرب ضد ألمانيا، إلاّ أن الروح التوسعية لكلٍّ من بريطانيا والإتحاد السوفياتي في إيران لم تتغير.

فقد شجعت هاتان الدولتان الحركات الإنفصالية في إيران مثل حركة الأكراد عام ١٩٤٦م، وحركة آذربيجان الإقليمية، وكانتا بإيعاز من الإتحاد السوفياتي.

وأما بريطانيا، فقد شجعت القبائل البختيارية في الجنوب، كما أثارت قضية عربستان، وكان ذلك بدافع الهيمنة وبسط النفوذ.

وقد اعتبرت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية بالنسبة لإيران، مرحلة بداية التدخل الأمريكي؛ إذ في هذه المرحلة أخذت أمريكا تتدخل بشكل فعّال في شؤون إيران، وقد بدأ يستقطب المعادلة السياسية الدولية آنذاك قطبان هما: أمريكا وروسيا، يمثل كل منهما معسكراً له استراتيجيته الخاصة به، وانتهى الأمر ببسط أمريكا نفوذها على إيران، وانحسار النفوذ الروسي عنها بشكل كبير.

واستمرّ النفوذ الأمريكي في إيران حتى عام ١٩٧٩م، حيث تمّ خلع الشاه محمد رضا بهلوي نتيجة ثورة الشعب المسلم، وقيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية بقيادة الإمام روح الله الموسوي الخميني(رض).

ومما تقدّم، يظهر لنا إن العلاّمة الطباطبائي قد عاصر هذه المرحلة كلها، ووعى أحداثها، واستخلص العبر منها، وساهم بشكلٍ فاعل وأساسي بالتصدي لها في بعض المراحل - سنأتي على ذكرها في سياق البحث - وساند ولو بشكل غير مباشر بقيام الثورة، وقرّت عينه وطابت نفسه بعد انتصار الثورة وقيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ ثم ما لبث بعدها إلاّ قليلاً وارتحل إلى جوار الله.

٢ - الاستغلال الاقتصادي للموارد الإيرانية[١]:

تعتبر إيران من البلاد الغنية بالثروات الطبيعية، وهذا ما جعلها عرضة لأطماع الغزاة على مدى تاريخها؛ فتربتها الخصبة، وغنى جبالها بالمعادن النفيسة والمعادن الأخرى، واكتشاف البترول لاحقاً فيها، أكسبها أهمية دولية.

(١) الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، ص١٦ - ٢٦.

يضاف إلى ذلك، ثروتها الزراعية التي كانت ولا تزال، عصب الحياة في إيران لما تدرّه من أنواع الحبوب والخضراوات والفواكه المتنوعة والتنباك.

وأما عالم الصناعة، فقد حازت به إيران شهرة قديمة، ووقفت فيه على قدم ثابتة بين الأمم الحضارية القديمة؛ إذ عرفت ولا تزال بصناعة السجاد الفاخر.

وخلال القرن التاسع عشر، خضعت إيران لسيطرة وتغلغل الرأسمال الإستعماري، وكان على شكل إتفاقيات إقتصادية، وتجارية كانت تتم مع ملوك الأسرة القاجارية في حين كان الشعب الإيراني الخاسر فيها على الدوام.

وأبرز مثال على ذلك في تلك الفترة: الاتفاقية التي وقعها (ناصر الدين شاه) أحد ملوك الأسرة القاجارية مع إحدى الشركات البريطانية، والتي تقضي بإعطاء هذه الشركة حق احتكار (التنباك) لمدة خمسين عاماً.

ولولا تحرك آية الله محمد حسن الشيرازي، وإصداره لفتواه المشهورة بتحريم تدخين (التنباك) لما ألغي الإمتياز المذكور في عام ١٩٢٨م.

وفي مرحلة الحرب العالمية الأولى، كان لإكتشاف النفط في إيران أهمية كبيرة وخاصة بعد نشوب القتال، حيث أصبح هدفاً أساسياً للأطراف المتصارعة.

ومنذ عام ١٩٣٠م، توسعت دائرة نفوذ الشركات الأجنبية في إيران، حتى وصل عدد هذه الشركات إلى حدود مئة شركة مسجلة بحلول العام ١٩٤١م، في معظم القطاعات الأساسية والحيوية.

وشهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بالنسبة لإيران، فترة سباق للحصول على امتيازات بترولية للدول الكبرى، حيث قامت إحدى الشركات البريطانية للبترول بطرح مشروع جديد في سياستها البترولية، لكن البرلمان الإيراني رفض ما طرحته هذه الشركة من مشروع يتعارض مع المصالح الوطنية الإيرانية[١].

واستمرّ الحال على هذا المنوال طول فترة حكم الشاه محمد رضا بهلوي، الذي كان يحكم بالقوة.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية، قام قادتها بزعامة الإمام الخميني بقطع أيدي الشركات الأجنبية المستغلة، واتجهت الجمهورية الإسلامية نحو سياسة الاكتفاء الذاتي في كل المجالات.

٣ - الغزو الفكري والثقافي:

خطورة تعرض أمة من الأمم إلى حالة غزو فكري وثقافي لا ينفيها أحد، وخاصة إذا كان هذا الغزو يستهدف تطويع هذه الشعوب، والعمل على هدم أركان حضارتها من أجل إضعافها واستغلالها وإلحاقها بشكل من الأشكال وربطها بمفاهيم ومبادئ الشعوب الغازية.

وعادة ما يتمّ ذلك عن طريق الدعاية والإعلان، بحيث تقدم لهذه

---

(١) برأينا الشخصي: أن فشل تمرير هذا المشروع حصل نتيجة تقاطع مصالح غير مقصود، نذكر منها اثنين: الأول: ناجم عن الحركة الإسلامية الاحتجاجية ضد هذا المشروع التي قادها الزعيم الديني (نواب صفوي) وبمباركة من آية الله الكاشاني. والتي كانت تلحظ المصلحة الوطنية الحقيقة للإيرانيين والمسلمين. الثاني: تصويت نواب البرلمان ضد المشروع حيث يدور السواد الأعظم منهم في فلك الشاه الذي كان بدوره يعمل للمصلحة الأمريكية المتضررة من تمدّد النفوذ الاقتصادي البريطاني في هذا الحقل الحيوي لها. وإلاّ فكيف تمّ رفض هكذا مشروع في ظل حكم طاغية؟

الشعوب مجموعة من النماذج الفكرية والتربوية والسلوكية بأسلوب ذكي ومثير، يحمل عناوين براقة يمكن معها استمالة المشاعر العامة، وبالتالي السير بهذه الشعوب إلى مرحلة تبني هذه الأفكار والمفاهيم الجديدة.

وبعبارة أخرى، إيجاد البيئة الفكرية والثقافية المناسبة والمؤثرة بمبادئ ومفاهيم الأجيال اللاحقة.

من هنا، كان اهتمامنا بمحاولة فهم طبيعة البيئة الثقافية والفكرية التي نشأ وعاش فيها العلامة الطباطبائي، ومدى الأثر الذي تركته عنده، والدور الذي قام به، إن لجهة العلم، أو لجهة العمل.

في البداية، ولمحاولة فهم تأثير البيئة المحيطة على النشئ أو الفرد، نستعرض لرأيين متخصصين في هذا المجال، يقول الدكتور حسن البار: «من المبادئ الأساسية التي لا يمكن تجاهلها أو التغافل عنها، هو أثر المحيط القوي والفعّال في تكوين شخصية الفرد، فالطفل في بداية ولادته يأخذ بالتأثر والإنفعال بالمحيط، ويبدأ بالتفاعل معه والإكتساب منه، فيقتبس مختلف أنماط السلوك والمعتقد وأساليب العيش والانحراف، فللوالدين وسلوك العائلة ووضع الطفل فيها مثلاً دور كبير في بلورة شخصية هذا الطفل وتحديد معالمها، كما للمعلم وأصدقاء الطفل وللمجتمع ووسائله الفكرية والإعلامية وعاداته وأسلوب حياته سلطان كبير على سلوك الطفل وتفكيره.

ومن الواضح أن تأثير العالم الخارجي - البيت والمدرسة والمجتمع - لا يقف عند مرحلة الطفولة، بل إن ما يشاهده الطفل، أو ينفعل به، أو يسمعه، أو يعانيه، يبقى ذا مغزى ومدلول عميق مترسباً في

أعماق العقل الباطن، يفعل ويؤثر، وينازع الإرادة في المستقبل ويقلقها ويثير المتاعب أمامها، أو على العكس من ذلك إذا كان مما يوافقها.

وإذن؛ فقد يعين العالم الخارجي الإنسان على السلوك الخيِّر البنّاء، وقد يحرفه نحو سلوك شرّير هدام.

من هنا، جاء التأكيد في التربية الإسلامية على القيم والأخلاق والمبادئ، كحقائق مستقلة متعالية على تأثير الواقع لتسلم من انحرافاته وآثاره.

ولذا صار الاهتمام بالغاً بتربية الإرادة، لما لها من دور وفاعلية في حياة الفرد والشعوب والأمم؛ فبالإرادة المنفصلة عن تأثيرات المحيط والملتزمة بالقيم والمبادئ المتعالية على واقع العالم المحيط بالإنسان برز القادة والمفكرون والمصلحون، ونادوا بالثورة على الواقع وتغييره، بعد أن اكتشفوا مواطن الداء والإنحراف فيه، واستطاعوا أن يضعوا موضوعاً اجتماعياً جديداً بواسطة الإرادة والفكرة المجردة»[١].

ويضيف د. تاننبام[٢] على ما تقدم شرطاً إضافياً، حيث جعل الموهبة الخاصة واحدة من عوامل التأثير على الفرد بالإضافة إلى محيطه. وذلك من خلال قوله:

«إن التفوق والموهبة هي حالة استعداد، أو قابلية الفرد لتكوين

---

(١) حسن البار، حسن بن عبد القادر، مبادئ في تربية النشء المسلم، موقع www.elanguages.org, files ١٥٤٦٩، والدكتورحسن هو أستاذ في كلية العلوم في جامعة الملك عبد العزيز، جدة.

(٢) Dr.Abraham j.Tannenbaun، أستاذ محاضر في جامعة (كولومبيا - نيويورك)، له نظرية خاصة في علم النفس التربوي تعرف بـ - (مفهوم تاننبام للتفوق والموهبة). انظر موقع www.greenwood.com.

الأفكار والأعمال للوصول إلى تحقيق الإنجاز، وتحسين الحياة البشرية عقلياً وأخلاقياً ومادياً ووجدانياً وإجتماعياً وجمالياً».

. . . وأكّد أن وجود الإستعدادات والقدرات الخاصة لدى الطفل لا تحقق الإنجاز بوجودها كإستعدادات أولية، ولكن وجود الظروف البيئية المناسبة يشكل أهمية كبرى في تطور المواهب ونموها.

وذكر أن هنالك خمسة عوامل تشكل التفوق والموهبة لدى الفرد، وهي:

١ - القدرة العقلية العامة المرتفعة، أو نسبة الذكاء.

٢ - الإستعدادات الخاصة، وهذه يمكن أن تتفاوت بين طفل وآخر.

٣ - العوامل غير المعرفية، كالتفكير الإيجابي أو الثقة بالنفس.

٤ - العوامل الظرفية أو العوامل البيئية، كالعامل الوراثي أو مكان وزمان نشأة الطفل.

٥ - عامل الحظ أو الصدفة، وهي عبارة عن توفر الفرصة للفرد لطرح موهبة في المكان والزمان المناسبين.

وأكد على ضرورة توافر هذه العوامل الخمسة حتى تتبلور مكونات التفوق والموهبة.

وبالخلاصة، فإن تاننبام يركّز على أهمية العوامل الخارجية والداخلية للفرد، والظروف البيئية المحيطة والمؤثرة على أدائه[١].

---

(١) السليمان، نوره، مقالة مفهوم تاننبام للتفوق والموهبة، ضمن سلسلة مقالات مشاكل الموهوبين والمتفوقين. انظر الموقع الإلكتروني باسم: نوره إبراهيم محمد السليمان. أستاذ مساعد بقسم التربية الخاصة بجامعة الملك سعود، جدة.

وعند استعراض البيئة الفكرية والثقافية التي نشأ وعاش فيها العلامة الطباطبائي على ضوء ما تقدم، يتبين معنا الآتي:

أ - على مستوى الأسرة: فإن حالة اليتم التي عاشها الطباطبائي ضمن أسرة كان أكبر أفرادها، حفزّت لديه النزعة الجدية والواقعية لجهة التعاطي مع المحيط في المرحلة الأولى، والتي استمرّت معه إلى النهاية.

ب - وعلى المستوى التربوي: فلكونه ينحدر من أسرة مشهورة بالعلم والعلماء، فقد أحيط وأخوه بعناية تربوية خاصة وفّرها لهم الوصيّ القيّم على شؤونهما، فتلقيا علومهما في بيئة حوزوية رسخت فيهما المبادئ والقيم الإسلامية بعيداً عن المفاهيم والمبادئ التي كانت تغزو المجتمع الإيراني آنذاك.

ج - وعلى مستوى الإستعداد والقدرات العقلية الخاصة: فإننا نجد العزيمة والإصرار والإرادة على الفهم والتعلم من السّمات التي اتّسم بها منذ الصغر، والحادثة[١] التي جرت معه في بداية تحصيله العلمي خير شاهد على المدعى.

بالإضافة إلى العلوم التي توسع في تحصيلها كالرياضيات والفلسفة والهيئة والفلك، والتي تحتاج إلى مستوى عال من الفهم والذكاء، كل ذلك يؤكد القدرة العقلية المميزة التي كان يتمتع بها.

د - وأما على مستوى العوامل اللامعرفية: فإنه، بالإضافة إلى المستويات الثلاثة السابقة، كان لعامل إهتمام الأساتذة به بشكل خاص كما حصل مع السيد حسين البادكوبي[٢]، أو مسألة نيله الإجازات

---

(١) راجع سيرته الفكرية حيث قمنا بذكر هذه الحادثة بشكل مفصل، ص ٢٨.

(٢) راجع سيرته الفكرية، ص٣١.

المتعددة في الإجتهاد والدراية وما شابه، وثقافته الواسعة في جملة من العلوم، وانفتاحه على بيئته الثقافية والاجتماعية، ووعيه لما تعانيه من أزمات؛ المساهمة الفعّالة والايجابية لتلك الإنطلاقة وطرحه الحلول من وجهة نظره وبكل ثقة واطمئنان.

و - أما مسألة ما يسميه تاننبام (عامل الحظ أو الصدفة)؛ فلا نوافقه على هذه التسمية بالشكل والمضمون انطلاقاً من حيثيتين: علمية واعتقادية.

فأما العلمية: وهي الإقرار العلمي الحديث بوجود نظام كوني دقيق يعمل منذ ما يقارب مئات ملايين السنين، وهذا النظام يشمل الكون بما فيه من موجودات جمادية ونباتية وحيوانية وإنسانية، وبالتالي الإقرار العلمي بوجود هذا النظام على هذا النحو هو رد علمي ومنطقي على خطأ القول بالحظ، أو الصدفة التي هي نتاج الفوضى.

أما الاعتقادية: هي أننا نؤمن بوجود نظام كوني دقيق يسير وفق مشيئة ناظم حكيم لا يفعل العبث، ولا تحصل لديه الفوضى.

وبالتالي، فإننا نرى أن كل هذه الظروف التي عاشها العلامة الطباطبائي، والمراحل التي قطعها، والأسباب التي هيأت له، والدور الذي قام به، إنما كان لهدف وحكمة وغاية تجري لمستقرٍ لها بعين لطيف خبير.

وأما لجهة الدور الذي قام به العلامة الطباطبائي، والذي من خلاله أسّس لبنيان فكري فلسفي واقعي، إنما انطلق نتيجة عدة أسباب منها:

أ - وعيه للأزمات والمشاكل الفكرية والثقافية التي كانت تعاني منها المجتمعات الإسلامية عامة، والمجتمع الإيراني بشكل خاص.

نتيجة الصراع الذي كان قائماً بين الغرب المتمثل بالولايات

المتحدة وبريطانيا من جهة، واللتان كانتا تعملان على نشر المبادئ والمفاهيم الغربية، وبين الإتحاد السوفياتي (روسيا) التي كانت تعمل على نشر المبادئ والمفاهيم الشيوعية.

في بيئةٍ كانت تشهد على تراجع المنظومة الفكرية الإسلامية، والتي كانت متمثلة بالأسرة القاجارية من ناحية، والدولة العثمانية من ناحية أخرى.

ولقد قام العلامة الطباطبائي بشرح هذه الأوضاع بشكل مسهب في كتابه (نظرية السياسة والحكم)[١]، وعمل فيه على تشخيص مواطن الخلل في كل هذه الأمور، ومن ثمّ قدّم الحل الناجح والمتمثل بضرورة قيام الحكومة والولاية الإسلامية بشروطها الصحيحة، والتي ضمّنها الكتاب المذكور.

ب - تلمّسه لخطورة الطرح الشيوعي القائم على أساس فلسفة (المادية الديالكتيكية)، حيث اعتبر أن انتشار هذه النظرية يؤدي إلى تقويض أركان العقيدة الإسلامية، في حين أنّ الطروحات الغربية، وإن كانت تشكل خطراً أيضاً على العقيدة الإسلامية، ولكنها ليست بمستوى حجم الخطر الأول.

فانبرى متصدياً لهذه الأخطار، عاملاً على تفنيدها وإظهار مكامن الخلل فيها، ولا سيما (المادية الديالكتيكية) وما حملته من أفكار ومغالطات فلسفية.

فكان أول ما قام به العلامة الطباطبائي هو: إعادة إحياء العلوم

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، ترجمة محمد مهدي الآصفي، منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى لمؤسسة البعثة، دار الغدير، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.

العقلية والفلسفية تحديداً، والتي كانت مادة غير منهجية وهامشية في الحوزة العلمية في كثير من الأحيان، أو ممنوعة يعاقب الطالب عليها بقطع راتبه الشهري[١] في بعض الأحيان.

إلا أن العلامة الطباطبائي أصرّ على تدريس الفلسفة رغم كل شيء، وهذا ما عبّر عنه بقوله: «. . . ولكنّ اليوم، كل طالب يدخل إلى قم، فإنه يأتي محمَّلاً بعدة حقائب من الشبهات والإشكاليات.

واليوم يجب أن ندرك الطلاب، ونعدّهم لمواجهة الماديّين وعقائدهم على أساس صحيح، ونعلمهم الفلسفة الإسلامية الحقة، ونحن لن نترك تدريس الأسفار»[٢].

وعليه، لم يمر على محاولة الطباطبائي هذه إلاّ بضع سنين، حتى ازداد في قم عدد الطلاب الذين يتمتعون بمعلومات فلسفية جامعة نسبياً، وإحاطة بالبحوث الفلسفية ولا سيّما الفلسفة المادية، وعرفوا المغالطات التي يتوسل بها أصحاب هذه الفلسفة[٣].

ج - قيامه بوضع كتاب (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي) الذي عمل من خلاله على إعادة رسم المنظومة الفكرية الفلسفية الإسلامية الشاملة، والذي تعرض فيه أيضاً للفلسفة (المادية الديالكتيكية) بالنقد

---

(١) الطهراني، محمد الحسين الحسيني، الشمس الساطعة، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ت١٩٩٧م، ص١٠١ - ١٠٥.

(٢) م.ن، ص١٠٥، وانظر أيضاً مقالة شمولية العلامة الطباطبائي، للشيخ جعفر السبحاني، في كتاب سيرة العلامة الطباطبائي، إصدار دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص٣١١.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، ص٢٤.

العلمي العميق، الأمر الذي جعل هذه الفلسفة المادية تبدو من بعد هذا النقد أشبه إلى السفسطة منها إلى الفلسفة.

وعن هذا الكتاب، يقول د. مطهري: «وسعينا في هذا الكتاب إلى توضيح كل انحرافات المادية الديالكتيكية؛ وربما يعترض علينا بعض الناس الذين عرفوا أن هذه الفلسفة لا تتمتع بأساس رصين، بأننا تناولناها بالنقد والتمحيص أكثر مما تستحق، ولكننا نذكّر هؤلاء بأننا لم نلاحظ في هذا مقدار القيمة الفلسفية والمنطقية لهذه الفلسفة، وإنما لاحظنا كثرة المنشورات المتعلقة بالمادية الديالكتيكية في بلادنا، بحيث اجتذبت اهتمام كثير من شبابنا، ولعلّ بعضهم قد آمن بأن المادية الديالكتيكية هي أرفع نظام فلسفي للعالم، وهي ثمرة مباشرة للعلوم الحديثة ومن خواصها التي لا تنفك عنها، وإن الحكمة الإلهية قد انتهت مرحلتها التاريخية، ولهذا رأينا من اللازم أن نتناول محتويات هذه الفلسفة، وذلك المنطق بالتحليل والنقد لتتبين للجميع قيمتها الواقعية[1].

ونختم هذا الموضوع بما قاله الشيخ جعفر سبحاني حول كتاب (أسس الفلسفة): «وقد قدّم العلامة الطباطبائي، بهذا الكتاب، خدمة أخرى إلى عالم الفلسفة، وهو أنه قرّب إلى حد ما بين فلسفة الشرق والغرب، فالإنسان حين يقرأ فلسفة الغرب التي طرحها بعض العلماء مثل ديكارت وكانت وهيغل، يتصور إن فلسفة الغرب تتباين تماماً عن فلسفة الشرق والنقاط المشتركة بينهما قليلة، لكنه عندما يقرأ أسلوب الواقعية يجد رأياً آخر، ويلتفت إلى أن هنالك مسائل مشتركة بين الفلسفتين، وأنهما مختلفتان من ناحية العنوان، وليس من ناحية المضمون. . .»[2].

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، م.م، ص٣٩، من مقدمة الدكتور مرتضى مطهري.
(٢) مقالة شمولية العلامة الطباطبائي، م.م، ص٣١٢.

ثانياً
سيرته الزّمنيّة

مولده[1]:

شهدت قرية (شاد آباد) من ضواحي تبريز الإيرانية في أواخر العام (١٣٢١هـ - ١٩٠٠م) وتحديداً في التاسع والعشرين من ذي الحجة، ولادة السيد محمد حسين الطباطبائي، في أسرة علمية امتازت بنسبها الحافل بالأشراف والعلماء، وكانت سلسلة أجداده كلها من العلماء المعروفين في تبريز.

نشأ وترعرع يتيماً، وذلك بعد وفاة والدته أثناء وضعها لأخيه السيد محمد حسن، وكان عمر السيد محمد حسين آنذاك خمس سنوات.

ولم يكد يصل به العمر إلى السنة التاسعة حتى فقد أباه أيضاً، فبقي وحيداً مع أخيه، وحفاظاً على حياتهما من التداعي، تابع وصيّهما[2] رعايتهما كسابق الحال، واستخدم لأجل ذلك خادماً وخادمة[3] أشرفا بشكلٍ مستمر على أمورهما بدقّة، حتى كبرا وأنهيا دراستهما الابتدائية.

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٢٤ - ٩٦.
كذلك انظر موقع: muhammadhusayntabatabaei, wikipedia, the free encyclopedia.

(٢) كان اسم هذا الوصي: السيد محمد باقر القاضي (خالهما)، الشمس الساطعة، م.م، ص٣٥.

(٣) كان اسم الخادم: كربلائي قلي، واسم الخادمة، سلطنة خانم، م.ن، ص ٣٤.

وفي جميع المراحل العلميّة، لم يفارق أحدهما الآخر، وبقيا معاً رفيقين شفيقين في السرّاء والضرّاء، وكان مصدر معيشته، وأخيه محصوراً بزراعة الأرض التي كان يملكانها في قرية شاد آباد في تبريز منذ الطفولة والتي قد ورثاها عن أسلافهما.

نسبه:

هو محمّد حسين بن محمد بن محمد حسين بن الحاج الأميرزا علي أصغر شيخ الإسلام بن الأميرزا محمد تقي القاضي بن الأميرزا محمد القاضي بن الأميرزا محمد علي القاضي بن الأميرزا صدر الدين محمد بن الأميرزا يوسف نقيب الأشراف بن الأميرزا صدر الدين محمد بن مجد الدين بن السيد إسماعيل بن الامير علي أكبر الشهير بميرشاه مير بن سراج الدين الأمير عبد الوهاب بن الأمير عبد الغفار بن السيد عماد الدين أمير الحاج بن فخر الدين حسن بن كمال الدين محمد بن السيد حسن بن شهاب الدين علي بن عماد الدين علي بن السيد أحمد بن السيد عماد الدين بن أبي الحسين علي الشهاب بن أبي الحسن محمد الشاعر بن أبي عبد الله أحمد الشاعر بن أبي جعفر محمد الأصغر بن أبي عبد الله أحمد بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن بن علي عليه السلام وابن فاطمة بنت الإمام الحسين بن علي عليه السلام.

من ألقابه: الحسني، الحسيني، الطباطبائي[1].

ونسبة الطباطبائي ترجع إلى أحد أجداده وهو إبراهيم طباطبا بن

(١) اعتمدنا في بيان نسبه على صورة من رسالة كتبها الطباطبائي بخط يده للدكتور =

إسماعيل الديباج من أحفاد الإمام الحسن عليه السلام.

وإنما لقب طباطبا لأنّ أباه أراد أن يقطع له ثوباً وهو طفل فخيّره بين قميص وقبا، فقال: طبا طبا يعني قبا قبا، وقيل: أن أهل السواد لقبوه كذلك ويعني بلسان النبطية سيد السادات.

وقال السيد محسن الأمين بهذا الخصوص: «أنه جد السادات الطباطبائية وإليه ينتسبون»[١].

وأما بالنسبة إلى لقبه (الحسيني)؛ فلأن أمه كانت تنحدر من سلالة الأشراف ذرية الإمام الحسين عليه السلام [٢].

وفاته[٣]:

أمضى السيد الطباطبائي الفترة الأخيرة من عمره تحت وطأة المرض، الذي كان يشتدّ عليه من حين لآخر وينقل على إثرها إلى المستشفى لتلقي العلاج، ليعود من بعدها إلى المنزل.

إلى أن جاء يوم ساءت فيه حالته بشكل غير مسبوق نقل على أثرها إلى المستشفى في قم، وعند خروجه من منزله قال لزوجته: لن أعود بعد.

= علي الأوسي اثناء قيام الأخير بإعداد رسالة عن الطباطبائي ومنهجه في التفسير، ولمزيد من الإيضاح يمكن مراجعة: الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، ص٣٦، كما ذكره الشيخ الطهراني، آغا بزرك، في طبقات أعلام الشيعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٥، ١٩٧١م.

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٣١.

(٢) م.ن، ص٣١.

(٣) م.ن، ص١٢٠ - ١٢٩.

بقيَ في المستشفى حوالي الأسبوع، وفي اليومين الأخيرين فقد وعيه كلياً إلى صباح الأحد في الثامن عشر من شهر محرم الحرام سنة (١٤٠٢هـ - ١٩٨١م) قبل الظهر بثلاث ساعات، حيث وافته المنية.

وعليه، يكون مجموع عمر العلامة الطباطبائي واحد وثمانون عاماً قضاها في خدمة العلم والمعرفة، وتجلّت هذه الخدمة للعلم بالآثار القيّمة التي تركها، والتي سوف نستعرضها في سياق هذا البحث.

ولأجل نشر الخبر وإعلام الأعلام والناس من سائر المدن للمشاركة، تأجلت مراسيم الدفن إلى اليوم التالي، ونقل جثمانه في التاسع عشر من محرم الحرام من مسجد الإمام الحسن المجتبى عليه السلام إلى صحن مقام السيدة فاطمة عليها السلام [(١)] شقيقة الإمام الرضا عليه السلام [(٢)] بحضور جمع غفير ضمّ مختلف الفئات من الناس وآلاف من الطلاب الغارقين في الحزن والأسى العميقين.

وصلى على جثمانه آية الله العظمى السيد محمد رضا الكلبايكاني، ودفن في القسم الأعلى من جهة الرأس لقبر السيدة فاطمة عليها السلام، ملاصقاً لقبر آية الله السيّد أحمد الموسوي الخونساري وقرب قبر آية الله الحائري اليزدي[(٣)].

---

(١) ولقبها المعصومة وقبرها في قم المقدسة جنوبي طهران.

(٢) ثامن أئمة أهل البيت عند الشيعة الإمامية، فهو علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين أخ الحسن ابني علي بن أبي طالب عليه السلام.

(٣) أيضاً من المراجع المبرزين عند الشيعة الإمامية.

ثالثاً
سيرته الفكريّة

أساتذته[١]:

تنقّل الطباطبائي بين بيئات علمية ثلاث (تبريز والنجف وقم)، نشأ وترعرع ومارس نشاطه العلمي في ظلّها.

كانت البداية في تبريز حيث تلقى علومه الإبتدائية فيها، ومن ثُمّ انتقل إلى تحصيل العلوم الدينية في ظل نمط علمي خاص، ونظام تعليمي معيّن، يعرف بنظام الحوزة[٢] الذي يعود في أصل نشأته إلى الحلقات العلمية الأولى التي كانت تعقد في المساجد منذ الفتح الإسلامي، وبمرور الزمن تطور هذا النمط من التعليم وأصبح متميّزاً في مراحله الدراسية الثلاث، وفي طبيعته التعليمية.

ولقد تأسّست على غرار هذا النظام منذ القديم مراكز علمية متعددة، مثل: حوزة النجف وكربلاء وقم وتبريز ومشهد وأصفهان وسامراء وغيرها.

---

(١) الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، ص٤٥ - ٥٢.

(٢) الحوزة لغة: هي الجمع، وفي الحديث: .... حوزة الإسلام أي حدوده ونواحيه. راجع: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، المجلد الأول، ص٩٨٥.

وتخرّج من هذه المراكز العديد من المراجع والعلماء الشيعة، الذين عملوا على نشر الدعوة الإسلامية، وأثروا الفكر الإنساني بالعلوم في كافة الميادين.

وتتوزع هذه المراحل الدراسية الثلاث على الشكل التالي:

١ - **المرحلة الأولى**: وهي التي تقوم مقام الدور الإبتدائي أو ما تعارف عليه (دراسة المقدمات)، حيث يدرس فيها الطالب النحو والصرف والعلوم البلاغية والعروض وبعض النصوص الأدبية ومبادئ أولية عن الفقه والأصول والمنطق، وكذلك الأخلاق والسيرة وأحكام التجويد وبعض علوم القرآن.

حصّل الطباطبائي علوم هذه المرحلة في تبريز على يد أفاضل أسرته الذين اشتهروا بالعلم والتقوى، أبرزهم كان الشيخ محمد علي السراي[1].

٢ - **المرحلة الثانية**: وهي التي تقوم مقام الدور المتوسط، والتي يعبر عنها بمرحلة (السطوح)، ويدرس فيها الطالب بشكل معمق الكتب الفقهية والأصولية والفلسفية والحكمة العملية وعلم الكلام والحديث والدراية.

وأيضاً في هذه المرحلة، كان تحصيل الطباطبائي في تبريز على يد الأساتذة المعروفين والمبرزين في أسرته، والذين كانوا يشرفون على الحوزة آنذاك.

وعن هذه المرحلة وما قبلها، نقل السيد الطهراني حادثة جرت مع

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٣٥، وهذا الشّيخ عيّن لتدريس السيد الطباطبائي وأخيه بعد وفاة والدهما من قبل الوصي عليهما خالهما السيد محمد باقر القاضي.

السيد الطباطبائي لها دلالة خاصة حول صدق تعلق قلب الطباطبائي بالعلم، والإصرار على تحصيله. يقول الطهراني[١]: «ذكر لي الصديق الكبير آية الله الشيخ صدر الدين الحائري الشيرازي، أن الشيخ أقا البهلواني النمكي كان ينقل عن العلامة الطباطبائي قوله: إنه عندما كان صغيراً كان فكره لا يستوعب جيداً ولم يكن يفهم مطالب الأستاذ كما يجب، حتى ذهب أخيراً إلى صحراء وسجد متوسلاً بالله سبحانه وتعالى قائلاً: إما الموت أو الفهم.

ويضيف الحائري: وكنت أترصد الفرصة المناسبة حتى أسأله عن هذا الموضوع لتتوضح هذه المسألة لأنها تتعلق بعدم فهمه، وحتى لا تصدر كلمات وجملات فيها سوء أدب لا تليق بشأنه ومقامه، إلى أن جاء العلامة في سفر إلى شيراز مع صهره، إنتهزت فرصة هدوء المجلس بتمام معنى الكلمة حيث كنت جالساً لوحدي معه، وابتدأت تدريجياً بطرح المسألة؛ إذ قلت: هل أنت مستعد للإجابة إذا كان عندي سؤال؟ قال: وما الضّرر في ذلك، إن كنت أعلم أجيب.

قلت: المسألة تتعلق بكم شخصياً، إذا كنت حتماً تعرف وتجيب أسأل، وإلاّ أصرف النظر عن سؤالي.. قال: إن كنت أعرف أجيب. قلت: لقد سُمع أنه عندما كنت في سن الطفولة لم تكن تدرك الدروس حتى سجدت بعدها سجدة فشملتك عناية الله سبحانه وتعالى حتى استطعت أن تحصل على جواب أصعب المسائل العلمية، أكان ذلك؟

وما إن قلت هذه الجملات حتى رأيت حالة العلاّمة قد تغيّرت وأصبح لون وجهه متجهّماً لدرجة أني خجلت إلى حدّ ما من سؤالي،

(١) الشمس الساطعة، م.ن، ص٣٤ - ٣٥.

قال وهو في هذه الحال: والآن، حيث لا بدّ من الإجابة حسب الإتفاق، أقول: عندما كنت أدرس كتاب (السيوطي) في تبريز أجرى لنا أستاذنا امتحاناً لم أوفق فيه، فقال لي الأستاذ: لا تعطّل نفسك ولا تعطّلنا. . وقد انفعلت جداً من كلام الأستاذ هذا وخرجت من تبريز إلى قم، حيث قمت بعمل وتفضل الله عليّ، وسكت ولم يقل شيئاً. فقلت له من ذلك الوقت: لم يبق لديك أي مسألة لا تنحل، ومهما كانت عويصة تجد لها حلاًّ؟ أجاب: إلى الآن هذا ما حصل».

الظاهر من هذه الرواية أن الحادثة التي جرت مع العلامة الطباطبائي وأستاذه إنما كانت أثناء تحصيله للمرحلة الأولى (المقدمات)، ذلك أن كتاب (السيوطي) المشار إليه في الحادثة هو عبارة عن شرح متن ألفية ابن مالك، وهذه الألفية كانت ولا زالت تدرس حتى الآن في جملة علوم اللغة العربية في مرحلة المقدمات.

٣ - **المرحلة الثالثة**[١]: وهي التي تقوم مقام الدراسات العليا، والتي يعبر عنها بمرحلة (الخارج)، وفي هذه المرحلة يعتمد الطالب على نفسه بالتحضير والإعداد من غير أن يتقيّد بمصدر علمي خاص، فيجمع مادة المحاضرة من فقه أو أصول أو تفسير، ثم يراجع أقوال العلماء في هذه المادة، وبعد ذلك يحاول الطالب أن يستخلص لنفسه رأياً خاصاً في هذه المسألة بعد إجراء موازنة وترجيح بين آراء العلماء، فإذا فرغ من هذا الإعداد حضر البحث الخارجي ليستمع إلى توجيهات الأستاذ في دراسة المادة المتفق عليها، والبحث عن أطرافها وعما

---

(١) الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، ص٤٦. وانظر:
Khaliji, Mohsen, introduction a la connaissance de l'islam, Qum, librairie ansariyan, 2002, page 11/18.

يتصل بها، وما يمكن أن يصلح دليلاً لها، ويختلف الأستاذ كثيراً عن طلابه في صياغة الدليل وإعداد البحث ومناقشة الآراء، والرأي الذي يتبناه، وقد ينزل عند رأي طلابه أحياناً.

ويستمر الطالب على هذا النمط الخاص من الدراسة في الفقه والأصول أو التفسير حتى يبلغ مرحلة الاجتهاد. وفي الوقت الذي يقوم به أيضاً بإدارة حلقات دراسية خاصة في مرحلة المقدمات، وعندما يبلغ الطالب مرحلة الإجتهاد، ويطمئن إليه الأستاذ في البحث، والاستنباط، وصوغ الدليل، والجمع بين الأحاديث ووجوه الرأي، ومناقشة الأقوال يشهد له بالإجتهاد فيستقل الطالب بالإجتهاد، وإبداء الرأي والتوجيه. وخلال هذه المراحل الثلاث يتعاطى الطالب أطرافاً من الثقافات الأخرى كالفلسفة والعرفان وغيرهما.

وتتميز المرحلة الثالثة بخصوصية، لأنه في أثناء تحصيلها تتبلور شخصية الطالب العلمية من خلال الجهد المبذول، والمثابرة على طلب المعرفة والعلم، الأمر الذي يمكن معه تميّز الطالب عن أقرانه، وهذا ما حدث مع الطباطبائي؛ إذ انتقل لتحصيل مرحلة الخارج من تبريز إلى النجف عام (١٣٤٣هـ - ١٩٢٣م)، ومكث هناك مدة عشرة أعوام أي لعام (١٣٥٣هـ - ١٩٣٣م)[(١)].

وطوال هذه المدة، كان يتنقل الطباطبائي بين الأساتذة المبرّزين والمشهود لهم بالأعلمية كل بحسب اختصاصه؛ إذ أنه درس الفقه والأصول عند أساتذة أعلام منهم: آيه الله النائيني[(٢)]، وآية الله

---

(١) الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، ص٤٩.

(٢) هو الميرزا الشيخ محمد حسين النائيني الغروي، وكان يعد في الطراز الأول من العلماء ومراجع التقليد، وكانت حوزة بحثه من أكبر مجالس البحث في النجف. =

الكمباني[١]، وآية الله الأصبهاني[٢]. ودرس علوم الرياضيات عند السيد ابي القاسم الخونساري[٣]، الذي كان من أشهر علماء الرياضيات في عصره، أما في المعارف الإلهية والأخلاق وفقه الحديث، فقد درس عند العارف الميرزا علي القاضي[٤].

وأستاذه الوحيد في الفلسفة هو الحكيم السيد حسين البادكوبي[٥] حيث درس عنده مع أخيه السيد محمد حسن الطباطبائي، كتاب

= انظر: أعيان الشيعة، م.م، ج٤، ص٢٥٨. أو الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.ن، ص٤٧.

(١) هو الشيخ محمد حسين بن الحاج محمد حسن معين التجار الأصفهاني النجفي الشهير بالكمباني من أعاظم العلماء وأجلاء الفلاسفة.
أنظر: الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.ن، ص٤٨.

(٢) هو السيد أبو الحسن الأصبهاني فقيه متبحر من أبرز أساتذة حوزة النجف آنذاك، ذكره الطهراني وعده في جملة أساتذة الطباطبائي.
أنظر: الشمس الساطعة، م.م، ص٢٤.

(٣) هو السيد أبو القاسم جعفر بن مهدي الموسي الخونساري عالم أديب ورياضي.
أنظر: الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.س، ص٤٨

(٤) هو السيد ميرزا علي آغا بن الميرزا حسين بن الميرزا أحمد بن الميرزا رحيم الطباطبائي التبريزي القاضي، عالم مجتهد، تقي ورع، أخلاقي فاضل. وقد برع في الفقه والأصول والحديث والتفسير وغيرها.
انظر: الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، ص٤٨. وأيضاً: في الشمس الساطعة، م.م، ص٢١ وما بعدها، حيث ذكر الطهراني مدى تأثر الطباطبائي بهذا الأستاذ.

(٥) هو السيد حسين بن رضا بن موسى الحسيني البادكوبي من أجلاء العلماء وأفاضل الفلاسفة، اشتهر بالفلسفة والعلوم العقلية، وعرف بالمهارة والخبرة والتحقيق والتدقيق، وسطع نجمه في الأوساط النجفية والأندية العلمية.
انظر: الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.س، ص٤٨. كما ذكره الطهراني في الشمس الساطعة، م.س، ص٢١.

(الأسفار) وكتاب (المشاعر) لصدر الدين الشيرازي المشهور بملا صدرا، وكتاب (الشفاء) لإبن سينا المشهور بالشيخ الرئيس.

ولم تنحصر إهتمامات السيد الطباطبائي، واجتهاده المتواصل في الفقه والأصول وعلوم اللغة العربية، وإنما تعداها إلى دراسة دورة كاملة في الرياضيات القديمة من (الأصول) لإقليدس إلى (المجسطي) لبطليموس، وكذلك علوم الفلسفة والكلام والعرفان[١].

وطوال مدة دراسته هذه، كان يحاط بالعناية الخاصة من قبل أساتذته، الذين كانوا يرون بهذا الطالب شخصية علمية فريدة، ستحظى بالإهتمام والتقدير في المستقبل.

وقد ذكر الطهراني جانباً من هذا الأمر، حيث قال: «كان المرحوم الحكيم بادكوبي يولي العلامة اهتماماً خاصاً، وقد أمره أن يدرس الرياضيات، لأجل رفع قدرته في الإستدلال والبرهان»[٢].

بالإضافة إلى ما تقدم، نقل الطهراني جملة من العلوم التي درسها الطباطبائي وتميّز بها، بدون ذكر أسماء الأساتذة الذين أخذ عنهم الطباطبائي هذه العلوم، ولم نجدها - بحسب اطلاعنا - مذكورة في مصدر آخر، لذا أوردناها كما جاءت عن الطهراني، حيث قال: «كان العلامة أستاذاً في تشخيص الخطوط القديمة وخطوط أساتذة الفن، وكان يعرف خطوط المشهورين بأسلوب فريد، بحيث كان الأساتذة المختصين بالخط يرجعون إليه أحياناً، فكان يقول على الفور: هذا الخط لفلان[٣].

(١) الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.س، ص٤٩.
(٢) الشمس الساطعة، م.س، ص٢١.
(٣) م.ن، ص١٩.

كما كان للعلامة إطلاع على العلوم الغريبة كالرّمل والجفر، ولكنه لم يرَ ممارساً لها قط، كما كانت له مهارة عجيبة في علم الأعداد وحساب الجمل والأبجد وطرقه المختلفة.

وفي الجبر والمقابلة والهندسة الفضائية كانت له حصة وافرة، إضافة إلى الهندسة المسطحة والرياضيات الإستدلالية، وكان أستاذاً في علم الهيئة القديمة بحيث كان يمكنه إستخراج التقويم بسهولة ويُسر»[(١)].

ونتيجة هذا التفاني في طلب العلم من قبل العلامة الطباطبائي، كان من الطبيعي أن يصل إلى مرحلة ثقة الأساتذة به، حيث قاموا بمنحه الإجازة بالإجتهاد، نذكر منهم: إجازة في الإجتهاد والرواية عن الأستاذ الشيخ محمد حسين النائيني، وإجازة بالرواية عن الشيخ علي القمي عن شيخه النوري صاحب المستدرك على وسائل الشيعة، وعن الشيخ عباس القمي صاحب المفاتيح عن شيخه النوري صاحب المستدرك بجميع طرقه المذكورة في آخر المستدرك.

وعن آية الله البروجردي عن شيخه الخراساني صاحب الكفاية في علم الأصول بطرقه المتصلة بالآية السيد بحر العلوم.

وعن الآية السيد محمد الحجة، وعن الآية الميرزا علي أصغر الملكي، وعن الآية السيد حسن الصدر، وعن رجال آخرين غيرهم[(٢)].

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٢٠.

(٢) قمنا بنقل جملة هذه الإجازات عن الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن، م.م، ص٤٩.٥١، على أساس أن العلامة الطباطبائي قد قام بتزويد الدكتور علي الأوسي برسالة ذكر فيها هذا الأمر، وهي بخط يد الطباطبائي وموثقة بالكتاب المذكور، وقد قام المصنف بذكر أحوال هؤلاء العلماء، إلاّ أننا ارتأينا الاختصار وعدم الإطالة واكتفينا بالعرض المذكور.

بناءً على ما تقدم، نلاحظ أن العلامة الطباطبائي قد أولى عناية خاصة للعلوم الرياضية والعقلية الصرفة إلى جانب باقي الإختصاصات الأخرى، وهذا ما عزّز ثقافته العلمية النظرية، ووسمها بالسمة الفلسفية التي تتوسل الإستدلالات والبراهين المنطقية، والتي تقوم أساساً على العلوم العقلية. وهذا ما تبلور لاحقاً في المنهج الذي انتهجه الطباطبائي والذي سوف نتحدث عنه لاحقاً.

تلامذته:

بعد انقضاء فترة التحصيل العلمي العالي في النجف، والتي استمرّت لمدة عشر سنوات نال العلامة الطباطبائي درجة الإجتهاد، كما سبق وذكرنا، عاد بعدها إلى مسقط رأسه تبريز لينصرف إلى التدريس أو التأليف حسب اعتقادنا، والأمر الذي يعضد هذا الاعتقاد:

١ - الرواية التي نقلها الطهراني حيث قال: «قال لي الصديق الكريم السيد محمد علي نجل آية الله الميلاني: كنت يوماً في معية أبي وأعمامي، فاستأجرنا عربة تجرها الخيول من تبريز، فركبنا فيها، وسرنا إلى القرية التي كان العلامة الطباطبائي يقطنها (شاد آباد).

وكان أعمامي قد تحدثوا مع أبي في موضوع القبلة، ولم تكن بوصلة معرفة القِبلة قد استعملت بعد.

ثم إن أعمامي سألوا أبي في الطريق خلال سير العربة: أي شخصيّة هذا الذي تذهب إليه من تبريز في عربة؟!

فأجاب أبي: هو الذي كان في هذه المسألة أستاذاً فريداً»[١].

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص١٥ من الحاشية.

ومنطوق هذه الرواية يدلل على الأهمية العلمية التي حازها العلامة الطباطبائي حيث جعلت منه مرجعاً وملاذاً لبعض المجتهدين من أمثال آية الله الميلاني.

٢ - صدور كتاب (تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن) بستة أجزاء في العام ٢٠٠٦، حيث اعتبر محقق هذا الكتاب أن العلامة الطباطبائي قد قام بتأليفه في تبريز بعد رجوعه من النجف، وقبل إصدار كتابه المشهور (الميزان في تفسير القرآن)[١].

وعلى إثر اندلاع الحرب العالمية الثانية في العام ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٤م، ونتيجة لقرب تبريز مكان إقامة الطباطبائي من أذربيجان المحاذية للحدود الروسية التي كانت قد انخرطت في تلك الحرب، آثر العلامة الطباطبائي الإنتقال إلى قم وحوزتها البعيدة نسبياً عن مناطق الحرب.

بعد وصوله إلى قم بدأ فيها بتدريس الفلسفة والتفسير، فتنبّه طلاب العلوم إلى ما لديه من علوم ثرّة في مجال اختصاصه، وبعد فترة يسيرة سطع نجمه واحتلّ المكانة اللائقة بين تلك الجموع، وحفّ به جمع من الطلاب، وأصبح أحد الأعلام المدرسّين، ومن أركان الحوزة العلمية بقم، يحضر درسه ويستفيد من علومه جمع كثير من مختلف الطلاب.

وعن هذه المرحلة، يقول الطهراني: «. . . بعد وصولي إلى قم لتحصيل العلوم الدينية، حللت في حجرة بمدرسة آية الله حجت، التي عرفت لاحقاً بالمدرسة الحجّتيّة، حيث هناك بدأت بالدرس والبحث والمطالعة.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، تح أصغر إرادتي، دار التعارف، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٦.

وكان في نية آية الله حجت مشروع توسيع لهذه المدرسة، لذا استعان بالعديد من المهندسين الذين قدموا من طهران وغيرها، وقاموا بوضع التصاميم والخرائط المختلفة، إلاّ أن أياً منها لم يحظ بموافقة آية الله حجت، إلى أن شاع خبر مفاده، أن سيداً قدم من تبريز أعد تصميماً حاز على رضا آية الله وإقراره، فكنا في غاية الشوق واللهفة لرؤية هذا السيد.

وكنا من جهة أخرى متلهفين لدراسة الفلسفة، فسمعنا أن ذلك السيد الذي قدم من تبريز وصمم خارطة بناء المدرسة، ضليع في الرياضيات والفلسفة، وقد بدأ بتدريس الفلسفة في الحوزة.

فازداد شوقنا لرؤيته ولقائه، وكنا نترصد الفرصة للذهاب إلى منزله واللقاء به بذريعة ما، ولم تمضِ فترة حتى شكلت عودة العلامة الطباطبائي من زيارة قام بها إلى مشهد الفرصة التي كنا ننتظرها، وما إن دخلنا إلى منزله، حتى فوجئنا بأن هذا الرجل المعروف المشهور هو نفس ذلك السيد الذي كنا نلتقيه يومياً في الأزقة في غدوّنا ورواحنا، والذي لم نكن لنحتمل أبداً أن يكون من أهل العلم، فضلاً عن التبحّر في العلوم.

تعانقنا وجلسنا، وتطرق الحديث إلى بعض المسائل حول جهات عدة، فرأينا أن الأمر ليس كما يتصوره المرء، فهذا الرجل في الحقيقة عالم عظيم في العلم والدراية والإدراك والفهم، وقد حصلت لنا حالة عظيمة من الوله والتعلق به في ذلك المجلس، فسألناه أن يعطينا درساً خصوصياً في الفلسفة، حتى نتمكن من طرح ما نريده بحرية خلال الدرس، فوافق في منتهى اللطف.

والخلاصة، فلقد شرع في تدريسنا درس الفلسفة في قاعة التدريس

في المدرسة، ومع أنه كان من المقرر أن يكون الدرس خصوصياً، إلاّ أن الطلاب إطلعوا على الأمر، فحضر في اليوم الأول ما يقرب من مائة منهم ملئوا القاعة وبدأ السيد بالتدريس.

... وبالإضافة إلى درس الفلسفة، فقد كان يلقي سلسلة من الدروس في الهيئة القديمة (علم الفلك) وشرع أيضاً بتدريس تفسير القرآن..»[1].

وحول نفس الموضوع يقول مرتضى مطهري: «أنفق العلامة الطباطبائي عمره في تحصيل الفلسفة وتدريسها، وأحاط بآراء ونظريات الفلاسفة المسلمين الكبار، كما أنه استوعب بدافع فطري وذوق طبيعي أفكار الفلاسفة المحققين في أوروبا، كذلك نهض بعبء تدريس الفقه والأصول وتفسير القرآن.. وبالإضافة إلى هذا، فهو انفرد بتدريس الحكمة الإلهية في الحوزة العلمية في قم.. وقد حضرت جانباً من دروسه الفلسفية، واستفدت من هذه الدروس الشيء الكثير»[2].

ولم يقتصر نشاط العلامة الطباطبائي بالتدريس في حوزة قم، بل توسّع نشاطه حتى وصل إلى العاصمة طهران، حيث تمّ الاتصال بينه وبين الباحثين في العلوم الإسلامية في جامعة طهران، في الوقت الذي كان يجري لقاء سنوي بينه وبين هنري كوربان أستاذ الفلسفة في جامعة السوربون بحضور جمع غفير من العلماء في جامعة طهران والحوزة العلمية في قم، وقد دار البحث فيها حول المسائل المختلفة في الدين والفلسفة ومسائل أخرى.

---

(1) الشمس الساطعة، م.م، ص11 - 15.

(2) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، م.م، ص23 من مقدمة الدكتور مرتضى المطهري.

وهذه اللقاءات هيأت الظروف المناسبة لتدوين وطباعة كتاب (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)[١].

وعليه، يمكن القول أن المكانة العلمية الرفيعة التي احتلها الطباطبائي، ولتعدد حلقات دروسه العلمية في التفسير والفلسفة والفقه والأصول وغيرها، راح عدد كبير من فضلاء الحوزة وطلابها يختلفون إلى حلقاته، ويتفيأون ظلال علومه، فتتلمذ عليه عدد كبير، وجمع غفير منهم نهلوا من علومه، وانتفعوا بأفكاره السديدة.

وكان من ألمع تلامذته، الشيخ د. مرتضى مطهري الذي سطع نجمه في مجالات كثيرة، وقام بالتدريس في جامعة طهران.

وأيضاً برز من تلامذته آية الله السيد محمد الحسين الطهراني صاحب كتاب (الشمس الساطعة).

كما برز على مستوى القيادات والشخصيات الفكرية الكثير من أمثال الدكتور بهشتي[٢]، والدكتور مفتح[٣].

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، م.م، ص٢٤ - ٢٥، أنظر أيضاً الشمس الساطعة، م.م، ص٥٧ - ٥٨.

(٢) وهو آية الله الدكتور محمد حسيني بهشتي، ولد في أصفهان في إيران عام ١٩٢٨م، استشهد عام ١٩٨١ في حادثة تفجير مركز حزب (جمهوري إسلامي) الذي كان يتزعمه. كان يشغل منصب رئيس المحكمة العليا في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية، يعتبر من المؤسسين للثورة الإسلامية الإيرانية، وأحد الوجوه البارزة والمعروفة في بلاده. تلقى علومه الدينية في قم على يد آساتذة مشهورين أبرزهم كان الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي، ومن ثم انتقل إلى جامعة طهران حيث درس فيها ونال شهادة الدكتوراه. قال عنه الإمام الخميني بعد استشهاده: «كان بهشتي أمة».
أنظر: موقع شاهد الإلكتروني، صفحة شهداء الجمهورية الإسلامية www.shaheedsh.com.

(٣) وهو آية الله الدكتور محمد مفتح، ولد عام ١٩٢٨م في مدينة همدان الإيرانية. هاجر=

وعلى مستوى الأساتذة في الحوزة العلمية في قم، برز كل من: الشيخ الجوادي الآملي، والشيخ المحمدي، والشيخ مصباح اليزدي وغيرهم[(١)].

والكثير الكثير من الذين تتلمذوا ولا يزالون عليه بشكل غير مباشر، من خلال الآثار العلمية التي تركها في دائرة العلم والمعرفة الإنسانية والفلسفية، والتي سنتعرض لها في سياق البحث.

وأخيراً، هنالك نقطة لا بد من الإشارة إليها، وهي: أنه نتيجة لمناحي الطباطبائي الفكرية والمستوى العلمي الذي تميز به، فقد ذاع صيته في إيران ومنها إلى أمريكا، مما حدى ببعض المفكرين الطلب من شاه إيران آنذاك (محمد رضا) التدخل لإقناع الطباطبائي بالسفر إلى أمريكا لتدريس الفلسفة الشرقية هناك، وقد طلب الشاه هذا الأمر من آية الله البروجوردي باعتباره زعيم الحوزة الدينية وما لهذه الزعامة من تأثير

= إلى قم عام ١٩٤٣م وتلقى علومه الدينية على يد كبار الأساتذة أمثال الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي وآية الله الداماد وغيرهم، ثم انتقل إلى التدريس حيث نالت دروسه، خصوصاً الفلسفة منها شهرة وأضحت مورد إقبال فضلاء الحوزة. ومن ثم التحق بجامعة طهران حيث نال منها شهادة الدكتوراه في الفلسفة. وساهم والدكتور بهشتي وآخرين بالتأسيس للثورة الإسلامية الإيرانية بقيادة الإمام الخميني. سجن أكثر من مرة ونفي ومنع من دخول محافظة خوزستان وقم أكثر من مرة. استشهد بإطلاق الرصاص عليه من قبل جماعة (فرقان) الموالية للنظام آنذاك عام ١٩٧٩م، م.ن.

(١) الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.س، ص٥٢.
راجع أيضاً: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، م.م، ص٢٣ - ٢٤، وأيضاً: الشمس الساطعة، م.س، ص١١ - ١٣.
كذلك انظر: ENotes.com, study smarter, Muhammad Husayn Tabatabaei, Biography section.

معنوي، فعرض البروجوردي هذا الأمر على الطباطبائي الذي رفض هذا العرض ولم يقبل به[(١)].

آثاره العلمية:

اهتمّ العلامة الطباطبائي بالتأليف اهتماماً بالغاً، وهذا ما يفسّر هذا الكم من المؤلفات التي خلّفها وراءه؛ إذ أنه كان يحرص أشد الحرص على طباعة مؤلفاته، ولهذا الغرض كان يكلف أحد طلابه القيام بهذا الأمر، كما حصل مع الدكتور مرتضى مطهري الذي قام بنقل وتدوين كتاب (أسس الفلسفة) والتعليق عليه، أو من خلال متابعته شخصياً لهذا الموضوع.

ويعود أمر هذا الإهتمام برأينا إلى سببين:

الأول: الواجب الشرعي الديني، بصفته قد حاز درجة الإجتهاد مع ما تحمله وتعنيه هذه الدرجة، إذ لا بدّ في عالم الإجتهاد أن يكون المجتهد صاحب رأي خاص في موضوع معيّن، أو عدة مواضيع تقتضي طبيعة هذا التميز بالرأي من تسطيره وتدوينه حتى يكون مرجعاً معتمداً في هذا المجال.

الثاني: طبيعة البيئة الثقافية التي نشأ وعاش فيها، إن لجهة المناهل الفكرية التي ارتوى من معينها، أو لجهة الأجواء الثقافية التي كانت سائدة في عصره - والتي سنحاول شرحها في البحث التالي - حيث

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٤٣.

استطاع من موقعه كمجتهد أن يشخص بعض هذه الثغرات، فقام بالتصدي لها من خلال بعض هذه المؤلفات.

إلاّ أنه لا بدّ من الإشارة إلى أمر هام جداً في موضوع آثار أو مؤلفات الطباطبائي: إذ لم ترَ كل مؤلفات الطباطبائي النور، ويعود هذا الأمر برأينا، إلى جملة من الأسباب منها ما هي معلومة، ومنها ما هي مظنونة أو مجهولة:

١ - أما المعلومة، فقد أورد الطهراني: «أن العلامة الطباطبائي قد قام بوضع كتاب في علم الموسيقى، والروابط المعنوية للروح والصوت وحركته في الأذن، وأن هذه الرسالة نفيسة، لم يسبق لها مثيل في عالم اليوم، وبديعة في جميع الجهات، لكنه خشي بعد إنهائها من أن تقع بيد غير أهلها فيستغلونها، ولهذا لجأ إلى إتلافها»[١].

٢ - وأما المظنونة، ما أورده الطهراني أيضاً: «أن العلامة الطباطبائي كان يعتقد بأن العلامة المجلسي صاحب (بحار الأنور) له مقام علمي وسعة إطلاع، وطول باعٍ، لكنه مع اجتهاده وبصيرته في فن الروايات والأحاديث، لم يكن مطلعاً على المسائل الفلسفية العميقة، ولهذا وقع في العديد من الإشتباهات في بعض البيانات التي قدّمها، مما أدى إلى هبوط مستوى هذه الموسوعة.

وكان من المقرر أن يطبع (بحار الأنوار) في طبعة جديدة تحت إشراف الطباطبائي وتعليقاته في الأمكنة المناسبة.

وبالفعل قام بهذا العمل، وكتب تعليقاته إلى الجزء السادس من الطبعة الجديدة، ولكن نظراً لرفضه لبعض آراء العلامة المجلسي بشكل

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٣٨.

صريح، قام الناشر، بناء على تدخلات خارجية، بالطلب من العلامة الطباطبائي التخفيف من الكلام في بعض الأماكن، الأمر الذي رفضه الطباطبائي قائلاً: لست مستعداً أبداً أن أستبدل الأئمة المعصومين عليهم السلام بالعلامة المجلسي، وما أراه ضرورياً في مكانه فسوف أكتبه، ولن أرفع كلمة واحدة.

ولهذا طبعت معظم أجزاء البحار بدون تعليقات العلامة الطباطبائي، وبقي هذا الأثر النفيس بدونها»[١].

٣ - وأما المجهولة، هو عدم قيام الطباطبائي بطباعة كتابه (تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن)[٢] رغم إنجازه له في تبريز هذه الفترة الواقعة ما بين (١٣٥٣هـ - ١٩٣٣م) و(١٣٦٥ هـ - ١٩٤٤م)، وطوال مدة إقامته في قم لحين وفاته في العام (١٤٠٢هـ - ١٩٨١م).

ومن الجدير ذكره قبل بيان وعرض مؤلفات الطباطبائي أن معظم الذين اشتغلوا على الطباطبائي وترجموا له، قد وقعوا في شبهة، حيث عدوا بعض العناوين المطبوعة والمقتبسة من بعض مؤلفات الطباطبائي، عناوين مستقلة بذاتها[٣].

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٥٢ - ٥٣.

(٢) تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، م.م.

(٣) راجع مثلاً: جابر آل صفا، علي، نظرية المعرفة، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص٤٦. حيث عدّ عنوان (المخلوقات الخفية في القرآن) و(ماذا بعد الموت)، من جملة مؤلفات الطباطبائي المستقلة، في حين أنها تقع في جملة المطالب والأبحاث التي عالجها الطباطبائي في (الميزان في تفسير القرآن). انظر مثلاً: الميزان، ج٢٠، ص٤٢ وما بعدها، موضوع المخلوقات الخفية ومنها الجن. انظر أيضاً: الميزان، ج٣١، ص٢٠٥ وما بعدها، موضوع بعد الموت.

أو أنهم قاموا بتفكيك بعض المؤلفات إلى مقالات مستقلة بعناوينها[١]، مع العلم بأن هذه المقالات مجموعة في مؤلفات تعالج مواضيع معينة، وهذه المؤلفات تمّ طبعها بإشراف العلامة الطباطبائي بشكل مباشر أو غير مباشر، كما حصل مع الدكتور مرتضى مطهري في مسألة كتاب (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي).

أو أن البعض قام باستنساخ جملة من أبحاث العلامة الطباطبائي أو بعضها، ثم قام بطبعها وإصدارها تحت عناوين خاصة، واللطيف في الأمر أنهم وضعوا عبارة (جميع الحقوق محفوظة) في بداية هذه المؤلفات المستنسخة[٢].

---

(١) راجع مثلاً: الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، ص٥٥. حيث قام المصنف بتفكيك المقالات المعنونة باسم (المباحثات العلمية مع البروفيسر هنري كوربان) وأفرد لكل مقالة عنواناً خاصاً مستقلاً، وجعلها في جملة أعداد مؤلفات العلامة. مثال ذلك: عدّ كل المقالات التالية كعناوين مستقلة وهي: الشيعة في الإسلام، معنوية التشيع، مدرسة التشيع، في حين أن كل هذه المقالات مرتبطة موضوعياً ببعضها ومجموعة كفصول في كتاب واحد سبق ذكره ويقع في مجلدين، وكتب بالفارسية، ترجم منه مقالة الشيعة في الإسلام، ورسالة التشيع في العالم المعاصر، والشيعة.

(٢) راجع مثلاً: الشريعة والحقيقة، الذي هو عبارة عن رسالة الولاية للطباطبائي، إصدار مركز باء للدراسات. أو قربان الأتقياء، الذي هو عبارة عن بحوث خاصة بالطباطبائي تمّ ذكرها في الميزان عند مروره بتفسير كلمة (الصلاة)، إصدار مركز باء للدراسات أيضاً. أو الرسائل التوحيدية، والتي هي عبارة عن مجموعة مؤلفة من سبعة رسائل للعلامة الطباطبائي، صادرة عن مؤسسة النعمان للطباعة والنشر. أو قضايا المجتمع والأسرة والزواج، والتي هي عبارة عن بحوث أخلاقية واجتماعية وردت في الميزان، صدر هذا العنوان عن دار الصفوة. وهكذا العديد العديد من هذه النماذج.

بيد أنه يمكن توثيق مؤلفات العلامة الطباطبائي - بحسب ما أمكننا استقصاؤه، وبالإعتماد على بعض المراجع التي سوف نذكرها - على الشكل التالي:

أ - ما كتب بالعربية.

ب - ما كتب بالفارسية وترجم إلى العربية.

ج - ما كتب بالفارسية ولم يترجم.

أ - ما كتب بالعربية:

١ - الميزان في تفسير القرآن، ويقع في عشرين مجلداً. (أ)

٢ - تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، ويقع في ستة مجلدات.

٣ - بداية الحكمة. (أ)

٤ - نهاية الحكمة. (ب)

٥ - تعليقات على كتاب أصول الكافي، للكليني. (أ)

٦ - تعليقات على كتاب بحار الأنوار، للمجلسي. (أ)

٧ - الأعداد الأولية في الرياضيات. (أ)

٨ - علي والفلسفة الإلهية. (أ)

٩ - رسالة في الولاية. (أ)

١٠ - رسالة في الوسائط. (أ)

١١- رسالة في النبوءات والمنامات. (أ)

١٢ - رسالة في المغالطة. (أ)

١٣ - رسالة في القول والفعل. (أ)

١٤ - رسالة في المشتقات. (أ)

١٥ - رسالة في الذات. (أ)

١٦ - رسالة في التركيب. (أ)

١٧ - رسالة في التحليل. (أ)

١٨ - رسالة في البرهان. (أ)

١٩ - رسالة في الأفعال. (أ)

٢٠ - رسالة في الإعتباريات. (أ)

٢١ - رسالة في الإنسان قبل الدنيا. (أ)

٢٢ - رسالة في الإنسان في الدنيا. (أ)

٢٣ - رسالة في الإنسان بعد الدنيا. (أ)

٢٤ - رسالة في الأسماء والصفات. (أ)

٢٥ - سنن النبي ﷺ[١].

ب - ما كتب بالفارسية وترجم إلى العربية:

١ - أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ويقع في أربعة أجزاء ترجم منها أول جزأين فقط. (ج)

٢ - القرآن في الإسلام. (أ)

٣ - محمد(ص) في مرآة الإسلام.

٤ - الشيعة في الإسلام. (أ)؛ وهو مقتطف من المباحثات مع هنري كوربان.

(١) ذكر هذا العنوان وعدّه من جملة آثار ومؤلفات الطباطبائي، في مقدمة كتاب تفسير البيان، م.م، ص٢٤.

٥ - رسالة التشيع في العالم المعاصر. (ج). أورده المصنف كعنوان مستقل في حين أنه مقتطف من المباحثات مع هنري كوربان.

٦ - الشيعة (نص الحوار مع هنري كوربان). (ج)، وهو أيضاً يقع ضمن سلسلة المباحثات.

٧ - الإسلام ومتطلبات التغير الإجتماعي. (ج).

٨ - المرأة في الإسلام. (أ)

٩ - حاشية على كفاية الأصول. (ج)

١٠ - نظرية السياسة والحكم في الإسلام. (ج)

١١ - مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي[1].

١٢ - دروس في الإسلام. (ج)

ج - ما كتب بالفارسية ولم يترجم:

١ - أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، الجزأين الأخيرين. (أ)

٢ - تعليقات على كتاب الأسفار، ويقع في ستة أجزاء. (أ)

٣ - رسالة في الإعجاز. (أ)

٤ - رسالة في علم الإمام. (أ)

٥ - رسالة في الوحي. (أ)

---

(١) هو عبارة عن مجموعة من الدراسات والأبحاث بالإضافة إلى مجموعة من الأسئلة والأجوبة، نشر البعض منها في المجلات الإيرانية، ومنها ما لم ينشر سابقاً. جمعها تلميذ العلامة الطباطبائي (هادي خسرو شاهي) بعد موافقة العلامة على ذلك، وقام بتعريبها خالد توفيق، صادر عن مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لا.م، ط١، ١٤١٥هـ.

٦ - من روائع الإسلام. (أ)

٧ - منظومة في قواعد الخط الفارسي. (أ)

٨ - التوحيد العلمي والعيني[1].

٩ - معنوية التشيع. (أ)؛ وهو أيضاً من ضمن الحوارات التي جرت مع هنري كوربان.

١٠ - مباحثاته العلمية مع البروفسور هنري كوربان، ويقع في مجلدين.

وتجدر الإشارة هنا إلى أننا قمنا بوضع حرف ألف بين قوسين (أ) للدلالة على المصدر الذي إعتمدنا عليه في نقل هذه العناوين، وهو: الأوسي، علي، الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، كما وضعنا حرف جيم بين قوسين (ج) للدلالة على المصدر أيضاً، وهو: جابر آل صفا، علي، نظرية المعرفة، م.م، أما تلك العناوين الخالية من أي إشارة فهي كانت نتيجة بحثنا الخاص؛ كذلك قمنا بذكر العناوين المقتطفة من المباحثات مع هنري كوربان كما جاءت عند المصنفين، للتوضيح والإشارة إلى هذا الأمر.

---

(١) وهو عبارة عن الرسائل الحكمية والعرفانية المتبادلة بين: آية الله السيد أحمد كربلائي وآية الله الشيخ محمد حسن الأصبهاني، بانضمام تذييلات ومحاكمات العلامة الطباطبائي عليها. حرّرها وطبعها آية الله محمد حسين الطهراني تلميذ الطباطبائي تحت الاسم المذكور.
أنظر: الشمس الساطعة،م.م، ص١٨١٧.

المناهج التي اشتغل عليها بشكل عام:

تميّز العلامة الطباطبائي عن معظم علماء عصره، وعن بعض علماء وفلاسفة المسلمين، بجملة من المميزات أهمها على الإطلاق، كانت تلك المنهجية التي اتبعها في مقارباته ومناقشاته العلمية في شتى مجالات العلوم التي اشتغل عليها.

حيث أنه كان يعالج أي موضوع وفق منهجية خاصة به، ولا يتوسل في خلال عمله هذا أي منهجية أخرى مساعدة لمحذورين، أحدها: عدم إضعاف الإستدلال، والثاني: تداخل المناهج والتي معها تفقد عملية الاستدلال أو المناقشة قوتها العلمية.

وكان ينزعج كثيراً من الذين يمزجون الفلسفة بالتفسير والأخبار، لذلك كان العلامة الطباطبائي يعتبر[1] إبن سينا أقوى من صدر المتألهين في فن البرهان والإستدلال الفلسفي.

لذا نجد أن هذا المنهج العلمي الذي انتهجه العلامة الطباطبائي قد اتّسمت به كل كتاباته المختلفة في شتى العلوم، بل حتى محاضراته ومناقشاته ومجالسه العامة.

ويقول الطهراني بهذا الخصوص: «كان الأستاذ مفكراً عميقاً، لم يكن ليمرّ على المطالب العلمية بسهولة، فإذا لم يصل إلى عمق المطلب ويكشف جميع جوانبه، لم يكن يرفع عنه أبداً.

وفي العديد من المرات عندما كان يُسأل سؤالاً بسيطاً في مسألة فلسفية أو تفسيرية أو روائية بحيث يمكن الإجابة عنها بعدة كلمات

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٤١.

مباشرة وينهي الموضوع، كان يسكت ويتأمل ملياً، ثم يبدأ بتقديم الإحتمالات وعرض جوانب القضية وما قيل، فيكون ذلك عبارة عن درس تعليمي.

لم يكن ليخرج عن دائرة البرهان في الأبحاث الفلسفية، وكان يفصل جيداً بين المغالطة والجدال، والخطابة والشعر، وبين القياسات البرهانية، لا يرفع يده إلاّ بعد انتهاء القضية بأولياتها ونظائرها، ولم يخلط أبداً بين المسائل الفلسفية والمسائل الشهودية والعرفانية والذوقية، ولا يدخل أية مسألة شهودية حين التدريس في المسائل الفلسفية، وبذلك كان يختلف عن صدر المتألهين وعن الحكيم السبزواري بشكلٍ عام.

وكان يودّ كثيراً أن ينحصر البحث في كل فرع من العلوم حول مسائل ذلك العلم وعن موضوعاته وأحكامه، دون الخلط بين العلوم؛ وكان ينزعج كثيراً من الذين يمزجون الفلسفة بالتفسير والأخبار، فإذا لم ينجحوا في البرهان وعجزوا عن الخروج من المسألة إعتمدوا على الروايات والتفسير في محاولة لإتمام برهانهم»[١].

وعليه، نجد أن جميع المسائل التي عالجها بالكتابة أو المناقشة لم تشذ عن هذه القاعدة التي التزمها، حتى في الدراسات والنظريات السياسية.

وأبرز دليل على ذلك قوله في كتاب (نظرية السياسة والحكم) تحت عنوان (منهج البحث) الآتي: «وسوف نحاول - فيما يأتي من حديث -

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٤٠.

أن نشرح (الولاية) وما يتصل بها من شؤون وأحكام في حدود نظرية الإسلام الإجتماعية.

ولا نريد أن ننهج في هذه الدراسة منهج الدراسات الفقهية.

والخبيرون بشؤون الفقه الإسلامي والإمامي خاصة، يعلمون أن النهج المتبع في هذه الدراسة، يختلف كثيراً من المناهج الفقهية في الإستنباط»[١].

وعلى اعتبار، إن أكثر ما اشتهر عن العلامة الطباطبائي علمان: الفلسفة والتفسير، إلاّ أنه ووفقاً للفصل المنهجي الذي يتبناه في الأبحاث العلمية تمكن من أن يبدع في كلا العلمين.

ففي المنهج الفلسفي[٢]: «إمتاز هذا المنهج عند الطباطبائي بالطابع العقلي الصرف، كما يلاحظ في كتبه مثل: أسس الفلسفة وبداية الحكمة ونهاية الحكمة والرسائل السبعة وغيرها.

إلا أن هذا لم يمنعه من أن ينظم بحثه العقلي مستفيداً من أمرين:

الأول: الطريقة الرياضية في البحث حيث تكون كل مسألة في موقعها المناسب كنتيجة مكملة لما سبق ومقدمة لما يأتي.

والثاني: صورة عالم الوجود كحلقات سلسلة مترابطة تشبه تركب الأعداد، كما عن صدر المتألهين في تفسيره، بحيث يكون كل عدد في مرتبته المخصوصة لا يتقدم عليها ولا يتأخر عنها، والفلسفة بما هي رؤية شاملة للوجود يناسبها أن تنظم مباحثها على صورة الوجود.

---

(١) نظرية السياسة والحكم في الإسلام، م.م، ص١٧.

(٢) نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، م.م، ص٤٠.

وهذه المنهجية أكسبت أبحاث العلامة الطباطبائي الفلسفية قوة إقناع وسهولة في التصديق لا ترقى إليها الأبحاث الأخرى».

وفي المنهج التفسيري: ينسب الطهراني منهج العلامة الطباطبائي في الميزان إلى أستاذه في العرفان والعلوم الباطنية آية الله ميرزا علي القاضي، وهو منهج تفسير الآيات بالآيات، أي إستنباط مفهوم ومغزى آية القرآن من القرآن نفسه.

وعلى هذا الأساس، تقاس المعاني المستفادة من الخارج ويعلم مدى موافقتها أو مخالفتها للقرآن، ولا تجعل المعاني الموجودة في الذهن أصلاً ومحوراً تطبق عليه الآيات القرآنية.

كما هو حاصل في أكثر التفاسير، وهي في الحقيقة ليست تفسيراً، وإنما هي تطبيق للمعاني الذهنية والمعلومات الخارجية، أو العلوم الفلسفية والإجتماعية والتاريخية والروائية على القرآن الكريم»[١].

ويقول الشيخ علي جابر بهذا الخصوص: «لقد فرق السيد الطباطبائي بين اصطلاحي (التفسير) و(التطبيق)».

فالأول: هو بيان معاني الآيات القرآنية، والكشف عن مقاصدها ومداليلها.

وأما الثاني: فهو بحث عما يجب أن نحمل على الآية من معنى وفق الآراء المتبناة سابقاً سواء كانت كلامية أو فلسفية أو صوفية أو علمية أو غيرها..

وقد حدّد منهجه الذي استفاده من الكتاب والسنة بأنه تفسير القرآن

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٥٨ - ٦٠.

بالقرآن مستعيناً بالمرويّات عن أهل البيت عليهم السلام، وسعى جهده ليبتعد عن محذور التطبيق.

ويقوم هذا المنهج عنده على ملاحظة كل الآيات القرآنية كما لو كانت في سياق واحد، باعتبار أنها من مصدر واحد، يعتمد بعضها على البعض الآخر كالقرائن المتصلة، ليستخرج المعنى الظاهر منها، والذي لا يتعارض مع مسلمات العقل»[١].

أما د. علي الأوسي[٢] فقد قدم دراسة شاملة كاملة حول التفسير والمفسّرين، واقتصرت هذه الدراسة بشكل خاص على الطباطبائي ومنهجه في التفسير، وهذه الدراسة من المراجع المعتمدة في بحثنا، أشرنا إليها لمن يريد التوسع في هذا الموضوع، وروماً منا للإختصار وعدم الإطالة بعدما تبيّن مما تقدم المطلوب.

وهكذا في جميع المسائل والعلوم التي درسها أو ناقشها كالمنهج الإجتماعي، أو الكلامي أو الذوقي.. إلخ، والتي سنتناولها بالدراسة في طيّات ما يلي من عناوين ومواضيع بإذنه تعالى.



(١) نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، م.م، ص٤١.
(٢) الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م.

الفصل الثاني
نظرية المعرفة عند الطباطبائي

أولًا: المعرفة

- مشكلة المعرفة. - حقيقة العلم. - قيمة المعرفة.

ثانياً: الإدراكات

١ - ظهور الكثرة في الإدراك.

٢ - الإدراكات الإعتبارية.

- فرادة البحث. - أهمية البحث.
- الحاجة إلى الإعتبار. - حقيقة الإعتبار ومعانيه.
- خصائص الإعتباريات. - نشأة الإعتباريات.
- علاقة الإعتباريات بأصلي الجهد والتكيف.
- أقسام الإعتباريات.

١ - الإعتباريات السابقة للمجتمع.

٢ - الإعتباريات اللاحقة للمجتمع.

ثالثاً: روافد المعرفة:

- النبوة والشعور المرموز. - العرفان وقيمته المعرفية.

أولاً: المعرفة

لعلّ فهمنا لفكر الطباطبائي الفلسفي يكون في الوقوف على رأيه في مشكلة المعرفة ذاتها، أي الوقوف على المنطلقات الفكرية التي اختارها لتكون أساساً لأفكاره الدينية والفلسفية ومن ثمّ الإجتماعية منها.

إن المعرفة عند العلامة الطباطبائي تبدأ من تشخيص جوهر مشكلة المعرفة الإنسانية، مروراً بحقيقة العلم وقيمته وكيفية تشكّله أو ما يسميه بظهور الكثرة في الإدراك[١]، وانتهاء بالألوان المختلفة للإدراك والتي منها الإدراكات الإعتبارية[٢]، ملاحظاً بالتحليل ضوابط هذه الإدراكات وخصائصها.

١ - مشكلة المعرفة:

يرى الطباطبائي أنّ العلم بحقائق الواقع لا يتحقق إلاّ بالإحاطة بجميع أجزائه من الأسباب والزمان والمكان وما يرتبط به، ذلك أن خاصية العلم الأولى هي الكشف والحكاية عن الواقع بمقدار ما يتعلق به، وهذا يعني الإحاطة بجميع أجزاء الوجود وبالخالق، ولا يسع ذلك

---

(١) أسس الفلسفة، م.م، ج٢، ص٤٧ وما بعدها.
(٢) سيأتي الكلام عنها في سياق البحث.

إلاّ لله الواحد القهار الذي عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو[(١)]؛ فإنّ حدود المعرفة - برأي العلامة الطباطبائي - هي حدود التعلق.

من خلال ثنائية (الإنسان والوجود) يرى الطباطبائي أنّ مشكلة المعرفة الإنسانية هي في الجوهر، مميزاً بين علم الإنسان وعلم الله، حيث اعتبر أن العلم الإنساني محدود مقدّر كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[(٢)]؛ أو كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[(٣)]؛ أو كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[(٤)]؛ فدلّ على أن العلم كله لله، وإنما يحيط منه الإنسان بما شاء الله. كما دلّ على أن هنالك علماً كثيراً لم يؤت الإنسان إلاّ قليلاً منه، في حين أن العلم حق العلم لا يوجد عند غير الله سبحانه وتعالى.

إنطلاقاً من هذا الفهم عند العلامة الطباطبائي تتحوّل المعرفة إلى سعي دؤوب لا ينتهي للإحاطة بالوجود المتعالي الذي لا يحيط به شيء، وأولى خطوات هذه المعرفة تبدأ عن طريق الإدراكات الحسية الجزئية بصورة مباشرة وواقعية[(٥)].

حيث أن التجربة أو المشاهدة أثبتت أننا عندما نستعمل حواسنا فإن المادة الواقعية تترك أثراً في سلسلة الأعصاب والمخ، وينتج عن هذا رد

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، ج٦، ٢٠٠٢م، ص١٩٩ - ٢٠٠.

(٢) سورة الحجر، الآية: ٢١.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٥) أسس الفلسفة، م.م، ج٢، ص٤٣.

فعل مادي يظهر فينا بمجرد إستعمال الحاسة ويزول مباشرة بعد صرف تلك الحاسة عن وظيفتها. ولكننا نظفر بشيء نتيجة هذا العمل نسميه (بالعلم) أو الإدراك المطابق للواقع[١].

وهذا العلم أو (الإدراك المطابق للواقع) هو نقطة البدء التي لا بد منها في نظرية المعرفة لأنها بحسب العلامة الطباطبائي إثبات لموضوع المعرفة، وهي تعني أن هنالك وجوداً وواقعاً خارج الذات نتلمسه من خلال الفعل والإنفعال معه، ولعله مع بعضه.

فنحن ندرك هذه الحقيقة بصورة فطرية لا مجال لإنكارها أو التشكيك بها[٢]؛ وإن حصل تشكيك فإنه لا يعدو أن يكون شكلياً باللفظ؛ إذ أن كل إنسان يعترف بالبداهة والحضور بوجود مجموعة من الأمور الذهنية المسماة بالعلوم والإدراكات، وهي أوضح عنده من وجود العالم الخارجي، لأنه لو فرضنا وجود إنسان يتردد في وجود العالم الخارجي ويبطل الإدراكات أي لا يعتبرها مطابقة للواقع، فإنه لا يستطيع أن يتردد في وجود العالم الخارجي ويبطل الإدراكات نفسها. إذن وجود هذه المجموعة من الأمور الذهنية بديهي وليس بحاجة إلى دليل: علمي ولا فلسفي[٣].

---

(١) م.ن، ج١، ص١١٧.

(٢) نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، م.م، ص١٠٣.

(٣) أسس الفلسفة، م.س، ج٢، ص١١٥.

٢ - حقيقة العلم:

ينفي العلامة الطباطبائي ما تذهب إليه الفلسفات المادية في دعوى مادية العلم من خلال محاولتها تفسير ذلك بالحركة المادية في المخ والأعصاب، ولقد اعتمد على جملة من الإستدلالات المنطقية التي ساقها لإثبات حقيقة العلم المجردة، منطلقاً بالقول أن التجربة تؤكد أن استعمال الحواس يترك أثراً في سلسلة الأعصاب والمخ وينتج ردة فعل مادية في أثنائه، ولكن من غير الممكن قبول فكرة إنتقال الواقع الخارجي المادي بخصوصياته إلى تلك المادة الصغيرة في الأعصاب والمخ ليحصل ما (يسمى العلم)[١]، وذلك لعدم إنطباق صفات المادة وخواصها عليه لجملة من الأسباب منها:

أولاً: إن المادي يقبل الإنقسام، أما العلم فلا يقبله، كما أنه لو كان منطبعاً في مادةٍ جسمانية، والجسم يقبل الإنقسام، لا نقسم بانقسامها. وبعبارة أخرى إن الصورة الإدراكية تفتقد الخواص العامة للمادة من قبيل (الإنقسام - عدم انطباق الكبير على الصغير) فهذه الصورة إذن غير مادية.

هذا بالنسبة إلى المحسوسات بالحواس الظاهرة، أما بالنسبة إلى الأمور الروحية من قبيل (الإرادة، الكره، الحب) التي يمكن ملاحظتها بوضوح في النفس هي بدورها تفتقد الخواص العامة للمادة فهذه الظواهر النفسية ليست مادية أيضاً[٢].

---

(١) أسس الفلسفة، م.م، ج١، ص١١٨ - ١١٩.

(٢) م.ن، ج١، ص١٢٠، ١٢٤، ١٢٧، انظر أيضاً نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١٠٤، وانظر أيضاً: تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي اليزدي، قم، مؤسسة في طريق الحق، ط١، ١٩٨٤م، ص٣٥٣.

ثانياً: إن الصورة العلمية لا تتلاءم مع التغيير، فإنّ حيثيّة العلم غير حيثيّة التغيّر والتحول، ولما كان الموجود المادي هو عين التغير والسيلان فلا بدّ أن نحكم بأن سنخ العلم غير سنخ المادة. مثال على ذلك: فلو أدركنا شيئاً ما ثمَّ عدنا لندركه مرة أخرى لعرفنا أن ما أدركناه في المرة الثانية هو بنفسه الذي أدركناه في المرة الأولى. وهكذا الشيء الذي أدركناه ثم نسيناه أو غفلنا عنه ثم تذكرناه بعد ذلك، فإننا نلاحظ أن ما تذكرناه الآن هو نفسه الذي أدركناه سابقاً، مع أن ما أدركناه في الحالتين لو لم يكن واحداً حقيقياً ولو لم يكن له ثبات وبقاء مما يحافظ على العينية؛ لما كان هناك معنى لتحقق المعرفة والتذكر. بالوقت الذي تغيّرت فيه أعصابنا ومخنا بكل ما تحتوي من مادة.

وبعبارة أخرى: إن المادي متقيّد بالزمان والمكان في حين أننا نرى العلم متجرداً عنهما بدليلٍ أننا يمكن أن نتعقل الأمر الجزئي الواقع في زمان ومكان معينين في كل زمانٍ ومكان، مع الحفاظ على عينية هذا الجزئي المتعقل[١].

ثالثاً: إن المادي خاضع لقانون الحركة والتغير العام في حين أن العلم لا يتغير ولا يتبدل، وهذا يظهر عند تعقلنا لموجود خارجي، فإن إدراكنا لهذا الوجود لا يتغير ولا يتبدل في الوقت الذي يطرأ على هذا الوجود التغير والتبدل[٢].

رابعاً: إن الإدراكات المتعلقة بالحواس والمخ غير مادية وليس لها

---

(١) أسس الفلسفة، ج١، ص١٣١، م.م، انظر أيضاً: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١٠٤، م.م.

(٢) م.ن، ج٢، ص١٣٩، انظر الميزان، ص٥٢ - ٥٤، م.م، انظر أيضاً: تعليقة على نهاية الحكمة، ص٣٥٤، م.م.

أية خاصية من خواص المادة، كونها تشتمل على العلم بالنفس الذي هو بدوره ليس مادياً.

فكل واحدٍ منا له شعور بـ (الأنا)، كما تشير التجارب والقرائن إلى أن بعض الموجودات الحية لها نفس هذه الحال، وأن هذه (الأنا) لا تتغير باختلاف سني العمر ولا بتحلل القوى، وقد يغفل الإنسان أحياناً عن أحد أعضائه أو عن مجموعة منها ولكنه لا يغفل أبداً عن ذاته. وهذه الذات ثابتة غير متحولة ولا يطرأ أي تغيير عليها وهي شيء واحد ليس فيه كثرة ولا إنقسام، ما يعني أن العلم بالنفس ليس مادياً[1].

فالعلم في حقيقته مجرد من المادة من حيث كونه صوراً علمية فعلية لا قوة فيها، والأهم من هذا أن النفس بذاتها تعلم بذاتها، أي أن واقع العلم وواقع المعلوم في مورد النفس واحد، ويسمى هذا اللون من الإدراك (بالعلم الحضوري) وهو يباين الإدراكات الأخرى، والفلسفة تقسم مطلق العلم إلى قسمين:

١ - العلم الحصولي.

٢ - العلم الحضوري.

وحسب التعبير الفلسفي، فالعلم الحصولي هو حضور ماهية المعلوم عند العالم، أما العلم الحضوري فهو وجود المعلوم عند العالم كما هو الحال بالنسبة للعلم بالنفس[2].

---

(١) م.ن، ج٢، ص١٤٨ - ١٥٦.

(٢) م.ن، ج١، ص١٥٧، م.م، وانظر الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، قم - مؤسسة النشر الإسلامي، ط١٧، ١٩٩٩، ص١٧٣ وما بعدها، وانظر تعليقة على نهاية الحكمة، م.م، ص٣٥٥ وما بعدها.

٣ - قيمة المعرفة:

يدرج العلامة الطباطبائي مسألة قيمة المعرفة ضمن المسائل الفلسفية التي هي من الدرجة الأولى من حيث الأهمية، باعتبار أننا ما دمنا موجودين فإن اعتمادنا سيكون على العلم الذي تتشكل أولى خطواته عن طريق الإدراكات الحسية الجزئية بصورة مباشرة وواقعية[١].

وأهمية هذه المسألة برأي العلامة؛ أنها ازدادت بعدما أثار العديد من الغربيين والسفسطائيين منهم هذا الامر من خلال القول بعدم جواز التعويل على غير الإدراكات الحسية من المعاني العقلية.

وقد احتجوا لذلك بأن العقليات المحضة يكثر وقوع الخطأ، فيها مع عدم وجود ما يميّز به الصواب من الخطأ وهو الحس والتجربة الملازمان للجزئيات بخلاف الإدراكات الحسية، وعليه؛ فإننا إذا أدركنا شيئاً بواحد من الحواس، اتبعنا ذلك بالتجربة بتكرار الأمثال، ولا نزال نكرر حتى نثبت الخاصة المطلوبة في الخارج، ثم لا يقع فيه شك بعد ذلك[٢].

وقد عالج العلامة الطباطبائي هذا الإشكال من زاويتين:

الأولى: التأكيد على واقع العلم لما له من خاصية الكشف عن الخارج، وبالتالي إستحالة وجود علم يتصف بهذه الصفة وليس له مكشوف خارج عنه، واعتبر هذا الأمر من البديهيات وذلك لأن قيمة أي معرفة إنما تتحدد بمقدار ما تكشف عن الواقع وتطابقه[٣].

---

(١) راجع مشكلة المعرفة، ص٤٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٥٠.

(٣) راجع مشكلة المعرفة، حيث تعرضنا لهذا الموضوع بشكل مفصل.

وقد عبّر العلامة الطباطبائي عن هذا الأمر بقوله: «إن واقع العلم هو الإرادة والكشف عن الخارج، ولذا كان من المستحيل فرض علم يتصف بصفة الكشف عن الخارج، وكذلك من المستحيل أن نفرض علماً له خاصية الكشف عن الخارج ولكنه ليس له مكشوف خارج عنه»[١].

الثانية: الرد المنطقي على الإشكال المذكور مع التمييز بين العلم الحصولي والعلم الحضوري؛ إذ أنه اعتبر أن جميع المقدمات المأخوذة في الإشكال عقلية غير حسيّة، وبالتالي هي حجة على بطلان الإعتماد على المقدمات العقلية بمقدمات عقلية، فيلزم من صحة الحجة فسادها.

وخاصة أن التمييز بين الخطأ والصواب مما لا بدّ منه في جميع المدركات، غير أن التجربة التي تمثل تكرار الحس ليست آلة لذلك التمييز؛ بل القضية التجريبية تصير إحدى المقدمات من قياس يحتجّ به على المطلوب، فإذا أدركنا بالحس خاصة من الخواص ثم أتبعناه بالتجربة بتكرار الأمثال نستحصل في الحقيقة على قياس يشتمل على مقدمات عقلية غير حسّية ولا تجريبية، هذا بالإضافة إلى أن الحسّ لا ينال غير الجزئي المتغيّر، والعلوم لا تستنتج ولا تستعمل غير القضايا الكلية وهي غير محسوسة ولا مجربة.

ويؤكد العلامة الطباطبائي على ضرورة التمييز بين العلم الحصولي والعلم الحضوري، لأن عدم إيجاد معيار للتميّز بين العلمين يلزم عنه الوقوع في العديد من الشبهات، وضياع قيمة المعلومات النظرية والعملية[٢].

---

(١) أسس الفلسفة، م.م، ج١، ص٢١٦ وما بعدها.

(٢) الميزان، ج١، ص٥٠ وما بعدها، م.م، انظر أيضاً: اسس الفلسفة، ص٢٠١ - ٢٣٧، م.م.

فالعلم الحضوري ليس قابلاً للخطأ لأنه عبارة عن حضور المعلوم بنفسه لا بصورته العلمية عند العالم.

وأما العلم الحصولي القائم على توسط الصور العلمية، فإن التصديق فيه مسبوق بتصور، وهو يبدأ من الإدراك الحسي ثم يرتقي إلى صورته الخيالية ثم إلى صورته العقلية؛ ونتمكن بالتالي من الوقوف بنحو إجمالي على معاني الأشياء وماهياتها، وفي كل مراحل هذا الإدراك لا يوجد الخطأ الذي يؤثر سلباً على قيمة المعرفة، لا في مرحلة الوجود الحسي أو إدراكه المنفرد، ولا في الحكم الموجود في المرحلة الحسية، وإنما يتحقق الخطأ في مرحلة الإدراك والحكم والمقايسة بالخارج.

وبالتالي، فإن وجود الخطأ في الخارج هو بالعرض، أي يتبع حصول الخطأ في الإدراك والحكم والمقايسة بالخارج، فينسب الخطأ إلى الخارج بتجاوزه للإدراك.

وبعبارةٍ أخرى، إن المعرفة الحسية على أهميتها غير كافية لأن المعيار لتمييز الخطأ من الصواب ليس التجربة والحس مهما تكررت، بل القياس العقلي وإلاّ لزم التسلسل، وعلى هذا، فالاعتماد هو على الحسّ والعقل معاً[(١)]؛ وإرجاع إدراكاتنا التصديقية إلى القضية البديهية الأولى أو أولى الأوائل وهي (أن الإيجاب والسلب لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً)[(٢)].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٥٢، أنظر أيضاً: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١٠٦، م.م، وانظر أيضاً: بداية الحكمة، ص١٧٠ وما بعدها، م.م.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٥٢، انظر أسس الفلسفة، ص٢١٨ وما بعدها، م.م.

وهو أمر ضروري، لأن هذه البديهة هي الأساس المتين بنظر العلامة الطباطبائي لكل التصديقات العلمية والنظرية والعملية، وعليها معول الإنسان في أنظاره وأعماله، فما من موقف علمي ولا واقعة عملية إلاّ اعتماد الإنسان فيه على العلم، حتى أنه إنما يشخص شكّه بعلمه أنه شك، وكذا ظنه أو وهمه أو جهله بما يعلم أنه ظن أو وهم أو جهل(١).

(١) أنظر: تعليقة على نهاية الحكمة، ص٣٨٣، م.م.

ثانياً: الإدراكات

١ - ظهور الكثرة في الإدراك:

يقول العلامة الطباطبائي: «إذا أردنا الإلمام بكيفية التكثر والتنوع الحاصل في العلوم والإدراكات، فلا بدّ أن ننعطف نحو الأصل فندرس الإدراكات والعلوم الحضورية، لأن جميع الأغصان تعود في النهاية إلى هذا الجذر وتستمد منه أصل الوجود؛ فالعلم الحضوري بواسطة سلب منشأية الآثار عنه هو الذي يتبدل إلى علم حصولي»[١].

وبعبارة أخرى، لما كان كل علم وإدراك مفروض يتمتع بخاصة الكشف عن الخارج وهو صورته، فلا بدّ أن يكون متمتعاً بعلاقة الإنطباق على خارجه وأن لا يكون منشأً للآثار، وهذا يلزم عنه أن يكون منتهى الأمور إلى واقع هو منشأ للآثار التي ينطبق عليه ذلك العلم، أي أننا مدركون لذلك الواقع بالعلم الحضوري، ثم ندركه بالعلم الحصولي حيث يؤخذ منه إمّا بلا واسطة (هو نفس المعلوم حضوراً مع سلب منشأية الآثار) وإمّا بواسطة تقوم به القوّة المدركة فيه، ومصداق هذا تارةً المدركات المحسوسة الموجودة بحقيقتها في الحس والتي تظفر بها القوة المدركة هناك، وتارةٍ المدركات غير المحسوسة[٢].

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص٥٢، م.م.

(٢) أسس الفلسفة، م.م، ج٢، ص٥٢، م.ن.

وعليه، فإن العلوم الحضورية هي الأصل والتي ترجع إليها سائر المعارف الأخرى.

ويقسم العلامة الطباطبائي العلم الحضوري إلى أربعة أقسام عامة[١]، والتي ينتج عنها التكثر والتنوع في العلوم والإدراكات، وهي:

أ - علم النفس بذاتها، وعلمها بأفعالها في إطار وجودها وآثارها، وعلمها بقواها ووسائلها التي تستخدمها في تحقيق أفعالها، والعلم بالخواص المادية للواقعيات المادية الخارجية التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس والقوى الحساسة، كالأثر الذي تتركه الرؤية في الشبكية، فتنقله الأعصاب بخواص، وتهيّئه من خلال الصور الجزئية للواقع ليتحوّل إلى علم حصولي بواسطة قوة الخيال التي يسميها بـ (القوة المبدلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي)؛ وهذا هو التكثر الأول الحاصل بحضور المعلوم بنفسه أو بصورته عند النفس[٢].

ب - ثم إن العلم الحصولي ينقسم إلى تصورات وتصديقات، والتصديق هو التصور الذي يتبعه حكم النفس وإذعانها سلباً أو إيجاباً، وهذا التكثر الثاني[٣].

ج - ثم إن التصورات تنقسم إلى ماهيات وإعتبارات، والماهيات هي مفاهيم حقيقية تحكي عن الواقع الخارجي، وأما الاعتبارات فهي مفاهيم غير حقيقية، لأنها تحكي عن أمر ذهني وإن كان له لون من ألوان الحكاية عما في الخارج كالحكم، ومن خلال المفاهيم الماهوية

---

(١) م.ن، م.م، ج١، ص٢١٦ وما بعدها.

(٢) م.ن، ج٢، ص٤٣ - ٦٢، وانظر بداية الحكمة، ص١٧٣ - ١٧٦، م.م.

(٣) م.ن، ج٢، ص٦٧ - ٧٥، انظر أيضاً: نظرية المعرفة عند الشيرازي، محمد علي شقير، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠١م، ص٨٨ وما بعدها.

نتمكن من معرفة كنه الأشياء، لا أشباحها. وهذا التكثر الثالث في الإدراك هو الحقيقة والإعتبار(١).

د - ثم إنه من خلال البساطة والتركيب بين الماهيات، وكذلك بين الاعتباريات تحصل ألوان أخرى من الكثرة في الإدراكات التصورية لم تكن موجودة من قبل؛ إذ إن المفاهيم الإعتبارية هي في الحقيقة مفاهيم إنتزاعية يحصّلها الذهن ثانياً بعد تعقله للمحسوسات والمفاهيم الخاصة، ولذا تسمى مفاهيم ومعقولات ثانية، وهي على قسمين: فلسفية كالوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان، ومنطقية كالكلي والجزئي والجنس والفصل وسائر الكليات الخمس المنطقية. هذا كله في التصورات، وأما التصديقات فإن بينها علاقة شبيهة بالتوالد المادي بحيث إن كل تصديق جديد ينتهي إلى معلوم تصديقي سابق، وهذا السابق؛ إما أن يكون بحسب نفسه بديهياً أو ينتهي إلى بديهي، لضرورة وقوف سلسلة التصديقات عند حدٍ يقيني وإلا لم يحصل التصديق، وهذا يعني أن انقسام المدركات التصديقية إلى البديهي والنظري سبب لكثرةٍ جديدة، هي الكثرة الأخيرة من الأقسام العامة للعلم(٢).

وهناك جملة من الإنقسامات الثانوية للعلم وهي متعددة بتعدد حيثيات الإنقسام، نذكرها بإختصار:

أ - فمن حيثية الإحتياج إلى إكتساب ونظر، ينقسم العلم إلى

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص٧٧ - ١١٨، انظر تعليقة مرتضى مطهري على الموضوع.

(٢) أسس الفلسفة، م.م، ج٢، ص٤٣ حتى ١٦٩، وراجع تعليقة مرتضى مطهري ص٤٣ - ٥٢، انظر أيضاً: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١٠٨، م.م، أنظر أيضاً بداية الحكمة، ص١٧٣ - ١٨٦، م.م.

البديهي والنظري. والبديهي هو لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر، ويسمى أيضاً (الضروري، كتصور مفهوم الوجود والشيء والوحدة والتصديق بأن الكل أعظم من جزئه وهكذا. . .).

والبديهيات على ستة أقسام هي: المحسوسات، المتواترات، التجريبيات، الفطريات، الوجدانيات، الأوليات، وهذه الأخيرة هي القضايا التي يكفي للتصديق بها تصور الموضوع والمحمول وأولى الأوليات (إمتناع وإجتماع وإرتفاع النقيضين).

وأمّا النظري ويسمى أيضاً (الكسبي)، فهو يحتاج في تصوره أو التصديق به إلى اكتساب ونظر كتصور ماهية الإنسان، والتصديق بأن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين[١].

ب - كما وينقسم العلم الحصولي من حيثيةٍ أخرى إلى تصور وتصديق، فالتصوّر هو الصورة الذهنية الحاصلة مع معلوم واحد بدون إيجاب أو سلب كالعلم بالإنسان.

والتصديق هو هذه الصورة الذهنية التي معها إيجابٍ أو سلبٍ كالقضايا الحملية والشرطية[٢].

ج - ومن حيثيّة سعة إنطباقه على الخارج، فيقسم العلم إلى كلي وجزئي، فالكلي ما لا يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين، كتعقلنا لمفهوم الإنسان.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم: مؤسسةف في طريق الحق، ط١، ١٩٨٤م، ج٢، ص١٨٠ - ١٨٥، وانظر أسس الفلسفة، م.س، ج٢، ص١١٩ - ١٤٣.

(٢) نهاية الحكمة، ج٢، ص١٧٧ - ١٧٩، م.م، انظر أيضاً أسس الفلسفة، ج٢، ص٩٤ - ٩٦، م.م، وانظر بداية الحكمة، ص١٨١ - ١٨٣، م.م.

والجزئي ما يمتنع العقل من تجويز صديقه على كثيرين، كعلمنا بزيد الحاضر أمامنا، الذي هو علم حسّي[١].

وهناك معنىً آخر للكلي والجزئي؛ فالكلي هو العلم الذي لا يتغير بتغير المعلوم الخارجي لأنه مستقل عن الخارج وتقلباته، فالإنسان حينما يتصور البناء الذي سيبنيه فإنه يبقى على حاله سواء قبل البناء أو أثناءه أو بعده، ويسمى (علم ما قبل الكثرة)، والجزئي هو العلم الذي يتغير بتغير المعلوم الخارجي ويسمى (علم ما بعد الكثرة) كعلمنا بحركة زيد حينما نشاهده يتحرك ما دام يتحرك[٢].

د - وينقسم العلم الحصولي من حيثيّةٍ أخرى إلى حقيقي وإعتباري، فالحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارةً بوجودٍ خارجي تترتب عليه آثاره، وتارةً بوجود ذهني (أي بماهيته) فلا تترتب عليه آثاره.

والإعتباري ما كان بخلاف ذلك[٣]، وسنتناوله بالتفصيل في فقرة (الإدراكات الإعتبارية) لأهميته الخاصة، ولكون العلامة الطباطبائي تميّز بدراسة هذا الموضوع بشكل جديد وغير مسبوق.

وهناك تقسيمات أخرى للعلم نقلها العلامة الطباطبائي عن صدر الدين الشيرازي في أسفاره منها:

أ - انقسام العلم إلى ما هو واجب ا لوجود بذاته، كعلمه تعالى بذاته والذي هو عين ذاته بلا ماهية، وإلى ممكن الوجود بذاته كعلمنا وعلم سائر المخلوقات.

---

(١) نهاية الحكمة، ج٢، ص١٦٤ - ١٦٨، م.ن.
(٢) نهاية الحكمة، ج٢، ص١٦٩ - ١٧٠، م.ن.
(٣) نهاية الحكمة، ج٢، ص١٨٦ - ١٩٠، م.ن، انظر أيضاً: بداية الحكمة، ص١٨٦ - ١٨٧، م.س.

ب - انقسام العلم إلى علم جوهري كعلم الجواهر العقلية بذواتها، وعرضي وهو جميع العلوم الحصولية المكتسبة باعتبار قيامها في الذهن كما هو المشهور.

ج - انقسام العلم إلى ما هو فعلي كعلم الباري تعالى بغيره وعلم العلل بمعلولاتها، وإلى ما هو علم إنفعالي كعلمنا بالأشياء الحاصلة بالإنفعال، حيث ترتسم الصورة الحادثة في النفس، وإلى ما هو ليس بفعلي ولا إنفعالي كعلم النفس بذاتها وما لا يغيب عنها من أفعالها وقواها[1].

٢ - الإدراكات الإعتبارية:

قبل الشروع في دراسة هذه الإدراكات، نجد أنه من اللازم التمهيد لذلك بشرح فرادة هذا البحث وأهميته كتوطئة ضرورية لفهم هذا الموضوع بشكلٍ مختصر قدر الإمكان.

فرادة البحث:

يعتقد العلامة الطباطبائي أن بحث الإدراكات الإعتبارية هو باب جديد في المعرفة لم يتعرض له السابقون من أعلام الفلسفة الإسلامية على الأقل، على رغم الجهود الكبيرة التي بذلوها للوصول إلى الحقائق؛ ومن ثمّ، فإنه يرى أن ما كتبه حول هذا الموضوع هو تأسيس ضمّنه الأفكار الرئيسية الهامة، دون أن ينسى الإشارة إلى المنهج الذي اعتمده في بحثه، وهو المنهج العقلي القائم على البرهان ما أمكن

(١) نهاية الحكمة، ج٢، ص٢٠٢ - ٢٠٣، م.م.

ذلك؛ على أنه سيصرح فيما بعد بعدم إمكانية إقامة البرهان في الإعتباريات لأن مورده الحقائق فقط، وهو يقول بهذا الصدد: «وإنّا لسنا ننسى مساعي السلف من عظماء معلمينا وقدمائنا الأقدمين وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، واهتدوا وهدوا السبيل، شكر الله مساعيهم الجميلة، لكنا لم نرث منهم كلاماً خاصاً بهذا الباب، فرأينا وضع ما يهم وضعه من الكلام الخاص به، ولم نركن فيما وضعنا من بيان إلاّ إلى البرهان الصريح فيما يمكن فيه ذلك، وإلى التوهم المجرد في غيره، هذا وأن الأمر خطير والزاد يسير والله المستعان»[1].

ومقصوده من الوهم المجرد، تلك القوة، عند الإنسان التي تأخذ وتتحول من أمرٍ حقيقي إلى أمرٍ إعتباري ملازم ومقارن له، لا حدّ له ولا رسم ولا برهان عليه في حد نفسه[2].

وقد وافقه على ذلك العديد من المشتغلين بالفلسفة الإسلامية من تلامذته المبرزين، ومنهم مرتضى مطهري الذي أكد على إبتكارية هذا البحث، حيث يقول معلقاً وموضحاً موضوع المقالة السادسة من مقالات الطباطبائي في كتابه (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي): «أما المقالة السادسة فهي تتناول موضوعاً فلسفياً جديداً لم يسبق إليه، وحسب ما وصل إليه علمنا؛ فإن هذا الموضوع يطرح للدراسة لأول مرة

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، تحقيق صباح الربيعي، قم: مكتبة فدك، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٤٠، وانظر أيضاً: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١١٧، وانظر أيضاً: أسس الفلسفة، ص١٧٥، تعليقة مرتضى مطهري على هذا الموضوع، م.م.

(٢) سيتّضح المقصود في سياق البحث.

في هذه السلسلة من المقالات، وهو الموضوع المتعلق بالتمييز والتفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الإعتبارية»[١].

ويعلق محمد تقي مصباح اليزدي على نفس الموضوع بالقول: «تعد المقالة السادسة» من الإعتبارات في كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) بحثاً جديداً ومبتكراً في الفلسفة الإسلامية، وإذ كانت له جذور في السابق بقدر ما[٢].

ولا يقتصر الأمر على أصل الفكرة، بل يشمل الإبتكار بعض الأفكار الأساسية التفصيلية الواردة في البحث، كالعلاقة بين الإدراكات الإنسانية والأصلين البيولوجيين، أصل بذل الجهد وأصل الإنسجام والتكيف مع الإحتياجات.

ويقول المطهري في هذا الخصوص: «إن الحكماء الذين كانوا مؤيدين لنظرية ثبات العقل والأصول العقلية من قبيل أرسطو، والفارابي، وإبن سينا، وصدر المتألهين في الشرق، وديكارت وأتباعه في الغرب لم يتعرضوا لهذا الموضوع، وحسب ما وصل إليه إطلاعنا، فإن هذه هي المرة الأولى التي تدرس فيها علاقة الأفكار والإدراكات بهذين الأصلين البيولوجيين: أصل بذل الجهد من أجل الحياة، وأصل الإنسجام مع الإحتياجات، وذلك ضمن هذه المجموعة من المقالات»[٣].

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص٦، وانظر نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١١٨، م.س، وانظر ايضاً مجموعة رسائل العلامة، ص٣٤٠، م.س.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، رسالة التشيّع في العالم المعاصر، بيروت: مؤسسة أم القرى، ط١، ١٩٩٧م، ص٤٠٠.

(٣) أسس الفلسفة، ج٢، ص١٨٣، م.م.

ويقول أيضاً: «إن الأصلين البيولوجين الذين نحاول معرفة علاقة الأفكار والإدراكات بهما أصلان جديدان، لم يمضِ على دخولهما الساحة العلمية سوى قرن ونصف، وقد نال هذان الأصلان تأييداً ودعماً من شخصيتين مشهورتين هما: لا مارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩م)، ودارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) وصحيح أنه قد التفت إلى هذين الأصلين في الماضي بشكلٍ مختصر، ولكن لا شكّ أنه كان إلتفاتاً بسيطاً وطفيفاً»[١].

إذن، فمسألة التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الإعتبارية من جهة، ومسألة ربط الإدراكات الإعتبارية باحتياجات الحياة وعوامل البيئة من جهة أخرى، تشكلان موضوعاً جديداً إنفرد العلامة الطباطبائي في طرحه ودراسته في الساحة العلمية.

أهمية البحث في الإدراكات الإعتبارية:

إن تناول العلامة الطباطبائي مسألة الإدراكات بشكلٍ عام، وتركيزه على الإدراكات الإعتبارية بشكلٍ خاص في معظم مؤلفاته، كذلك تخصيصه لمقالة كاملة ومستقلة في كتابه (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي) ليتناول بالبحث والتحليل مسألة الإعتباريات، يدلل على أهميتها وتأثيرها على المعرفة الإنسانية من وجوه مختلفة، أبرزها:

أ - تفسير كيفية تشكّل الكثير من المفاهيم الإعتبارية العمليّة، والتي هي في الحقيقة توصيفات إجتماعية هامة وحيوية من قبيل اللغة والكلام والرئاسة والقواعد الإجتماعية المختلفة.

(١) م.ن، ج٢، ص١٨٢.

ب - إن وعي الفرق بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الإعتبارية، والتمييز والتفكيك بينهما، يمنع من الوقوع في خطأ منهجي خطير في البحث والدراسة، وذلك بتعميم الأساليب العقلية الجارية في الحقائق لتشمل الإعتباريات أو العكس، وستكون النتائج بالتالي خاطئة.

وأشار إلى هذه النقطة بالتحديد مرتضى مطهري حيث يقول: «إن التمييز والتفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الإعتبارية لازم وضروري جداً، وعدم التمييز بينهما مضر وخطير جداً، وعدم التمييز هذا هو الذي أورد كثيراً من العلماء المهالك، فقاس بعضهم الإعتبارات على الحقائق، واستعملوا الأسلوب العقلي المختص بالحقائق في الإعتبارات، والبعض الآخر سار بعكس هذا فأخذ نتيجة دراسته في مورد الإعتبارات وعممها لتشمل الحقائق، فظنّ أن الحقائق - مثل الإعتبارات - مفاهيم نسبية متغيرة للإحتياجات الطبيعية»[(١)].

ج - بروز جملة من النتائج الجديدة مع هذا البحث، إذ تمّ إعادة النظر في العديد من المباحث العقلية، ومنها مبحث العلة وتقسيمها المعتاد إلى فاعل بالقصد والإختيار وفاعل بالجبر، فلم يوافق الطباطبائي على هذا التقسيم.

فإنه - «ليس هناك أي تفاوت عقلي بين الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر، فالإثنان متساويان في جميع المبادئ الإختيارية، ولا يفترقان إلاّ من جهة القوانين الجارية في السنن الإجتماعية بمنظور حفظ مصالح

---

(١) اسس الفلسفة، ج٢، ص١٧٦، م.م.

المجتمع، فللأعمال الصادرة عن الفاعل بالقصد آثار لا تترتب على الأعمال الصادرة عن الفاعل بالجبر»[١].

د - إغناء البحث المعرفي (إبستمولوجي) من خلال التوفيق في طبيعة المفاهيم ومناشئها ومجالات الإستفادة الصحيحة منها.

هـ - حماية المباحث الفلسفية التي موضوعها الحقائق من تغلغل المباحث الإعتبارية؛ وكان العلامة الطباطبائي حريصاً على هذا الفصل ولذا امتنع دائماً عن إستخدام المقدمات المتداولة في مجال المواضعات الإجتماعية وأمثالها، في تشكيل البراهين العقلية، كما لم يجمع في مكانٍ واحد، ولم يخلط المسائل التي تؤمن بالضرورة والإمكان والامتناع مع القضايا التي تدرس من زاوية الحسن والقبح والإباحة»[٢].

ممّا تقدّم، يتبيّن أهمية الجهد الذي بذله العلامة الطباطبائي في تأصيل مسألة الإدراكات الإعتبارية، والتي أثرى من خلالها ساحة البحث المعرفي بدراسته لهذا الموضوع.

وعليه، فلنستعرض الإدراكات الإعتبارية كما شرحها العلامة

---

(١) رسالة التشيّع في العالم المعاصر، ص٤٣٧، م.م، انظر أيضاً: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١٢٠، م.م.
وبعبارة أخرى: إن الفاعل بالقصد من الناحية النظرية يشترك مع الفاعل بالجبر بكافة الجوانب الاختيارية لجهة قصد صدور الفعل، إلا أن الاختلاف يحصل من جراء أن الفاعل بالقصد لا يلحظ بقصده الآثار المترتبة على فعله بخلاف الفاعل بالجبر الذي يكون أثر قصده لهذا الفعل محكوماً بعوامل خارجية مؤثرة من قبيل: الإكراه، أو حفظ الصالح العام وما شاكل. وللتوسع حول هذا الأمر راجع: نهاية الحكمة، م.م، ج٢، ص٢٦٥ - ٢٧٣.

(٢) نهاية الحكمة، ج٢، ص٢٠٢ - ٢٠٣، م.م.

الطباطبائي، إنطلاقاً من بعض العناوين ذات الصلة بالبحث: كالحاجة إلى الإعتبار، وحقيقة الإعتبار ومعانيه، وخصائص الإعتباريات وإمتيازها عن الإدراكات الحقيقية، ونشأة هذه الإعتباريات، وعلاقتها بأصلي الجهد والتكيف وصولاً إلى التقسيمات العامة والثانوية للإعتباريات.

الحاجة إلى الإعتبار:

تناول العلامة الطباطبائي موضوع الحاجة إلى الإعتبار من ناحيتين: الناحية الأولى هي الكمال الإنساني، والثانية هي صدور الفعل، وهي مكملة للناحية الأولى كما سيتّضح.

يرى العلامة الطباطبائي أن وجود الإنسان هو وجود ناقص بطبيعته يتطلع نحو الكمال، ويسعى إليه من خلال الحركة والفعل، حيث يعمل على جلب كل كمال لائق بوجوده ويتفادى كل منقصة تبعده عنه.

غير أن الفعل يتوقف على حصول الإرادة له ليصير حتمي الصدور، فهي بمنزلة العلة لمعلولها، وهذه الإرادة إنما تتشكل من العلم الذي تذعن له النفس وتصدق به. إلاّ أن هذا الإذعان لا يصح أن يكون متعلقاً بالنسبة الخارجية بين شيئين خارجيين أيضاً، وهي نسبة حقيقية وضرورية، لأن ذلك لا يوجب حصول الإرادة ولا يستولدها في النفس، فلا بدّ وأن يكون الإذعان النفساني الموجب لحصول الإرداة متعلقاً بنسبة غير حقيقية، لا في نفسها ولا في طرفيها.

إن هذا التحليل يكشف عن حاجة الإنسان إلى الإعتبار كحاجته إلى الحقيقة في سعيه نحو الكمال؛ ومن البديهي، أن الإنسان في سعيه لتحقيق ما صدق به وأذعن له تؤكد حقيقة نوع الإرتباط بين هذا العلم الذي هو اعتبار، والفعل الذي هو كمال وحقيقة؛ والإعتبار لا تعين له

من ذاته وإنما هو تابع للحقيقة، فإذا فرض الفعل متعدداً ومتغيراً كان الإعتبار كذلك.

وبناءً عليه، فإنّ الكمال الإنساني لو فرض متعدداً ومتنوعاً بحسب جهاته وحيثياته، كان العلم الإعتباري كذلك، أي أن الكمال الإنساني يتضمن علوماً إعتبارية متعددة.

إن ما هو خير بالذات بالنسبة للإنسان وما هو كمال مطلق، لا يمكن الوصول إليه وحيازته من جميع الجهات إلاّ بنوع من الإستجماع لأفعال: منها ما هو فردي ومنها ما يتوقف على الإجتماع، فإلى جانب الخير بالذات هناك (الخير الإضافي) المماس والمتصل بالخير بالذات، وهو (الخير النافع في ظرف الإجتماع) كالأكل بالنسبة إلى الهضم، فإنه نافع إذا اجتمع معه وإلا فقد منفعته، كما أن هناك ما شر بالذات وآخر شرّ بالإضافة وهو (الضار) وعلى تماس بالشرّ بالذات؛ إذ هذه الأفعال كلها تتوقف على علوم وإذعانات غير حقيقية (إعتبارية) تتصل، ويختلط بعضها ببعض لتقف عند الخير بالذات والكمال بالقوة، لتحوله بالفعل المولدة له إلى كمال بالفعل[1].

وفي تحليلٍ آخر، يركز العلامة الطباطبائي على طبيعة العلاقة بين التكوين والفكر لإبراز الحاجة إلى الإعتبار، ويقسّم ظواهر العالم إلى قسمين: موجودات حية (ذات شعور)، ويقصد بها الحيوان - كما عبّر عن ذلك المطهري في تعليقته على المقالة - وموجودات غير حيّة.

والموجودات الحية تتميز بأن كل فرد منها هو وجود طبيعي يضم

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، ج٢، ص١٩٥ وما بعدها مع تعليقة المطهري، م.م، راجع مجموعة رسائل العلامة، ص٣٤٤ - ٣٤٦، م.م، وانظر أيضاً: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١٢١ وما بعدها، م.م.

إليه مجموعة من الخصائص والأفعال التي تتم جبراً، من قبيل الغذاء والنمو والتكاثر؛ ولا شكّ أن هذا النظام التكويني يرخي بظلاله على تفكير الإنسان ومخيلته فيجعله تابعاً له.

لكن ذلك لا يلغي تأثير النظام الفكري بالمطلق على النظام التكويني الطبيعي، لأن الفعل الإرادي لا ينفك من تفكير خاص يخضع له الفعل ويتبعه. ومن هنا، فإن الطبيعة الإنسانية تصوغ مجموعة من الأفكار التي توسطها بينها وبين الأهداف والأفعال التكوينية المنشودة لمساعدتها في تحقيقها.

وكمثال توضيحي؛ يقدم العلامة الطباطبائي حالة الطفل في أيامه الأولى، فإن رغبة الأكل مركوزة في نفسه، وهو يتحسّسها ليعطيها إسم الإرادة والمراد والمريد؛ ومن خلال التجربة يكتشف المواد القابلة للأكل ويميزها عن غير القابلة، ثم يستبدل الإرادة وتوابعها بالأكل والأُكل والمَأكول، فيقول بدل (لا بد أن أريد هذا المراد)، لا بد أن أتناول هذا المأكول، إن مفهوم (لا بدّ) يعني النسبة الوجوبية بين القوة الفاعلة (قوة الأكل مثلاً) وأثرها، وهي نسبة حقيقية، لكن الإنسان لا يضعها بين القوة الفاعلة والأثر الخارجي المباشر، بل يضعها دائماً بينه وبين الصورة العلمية الإحساسية الحاصلة عنده بسبب نشاط وحركة تلك القوة، وهذا نوع من الإعتبار يقوم على جعل النسبة الحقيقية في غير موردها الحقيقي، لكي يتوصل من خلالها إلى تحقيق ذلك الأثر وتلبية الحاجة الطبيعية لديه، إن هذا الإعتبار يحتاجه الإنسان في جميع الموارد العملية في حياته[١].

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص٢١٨ وما بعدها، م.م، وانظر: مجموعة رسائل العلامة، ص٣٤٥ - ٣٤٩، م.م.

حقيقة الإعتبار ومعانيه:

لا ينحصر معنى الإعتبار في الإصطلاح الخاص بموضوع البحث، بل هناك إصطلاحات أخرى من الضروري الإشارة إليها منعاً لإختلاطها ببعضها.

وقد عدّد الطباطبائي معاني (الإعتباري)، وأنهاها إلى خمسة:

الأول: الإعتباري بمعنى ما ليس منشأ للآثار الخارجية بالذات، في قبال الأصيل الذي هو منشأ للآثار، وهو المعنى المتداول في مبحث أصالة الوجود والماهية[١].

الثاني: الإعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز ومستقلّ في نفسه عن غيره في قبال الحقيقي الذي له وجود منحاز، ومثال الأول المقولات كالإضافة بوجود طرفيها، ومثال الثاني الجوهر الموجود في نفسه[٢].

الثالث: الإعتباري الذي هو من المفاهيم التي على نحوين: «إما حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيته حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية، لإستلزام ذلك إنقلابه عما هو عليه كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والوجوب ونحوها»، أو أنه ليس في الخارج كالعدم فلا ينتقل إلى الذهن، وهي المسماة بالمعقولات الثانية الفلسفية، وبعبارة أخرى أنها المفاهيم التي يكون عروضها في الذهن، واتّصافها في الخارج.

والنحو الثاني هو المفاهيم التي «حيثية مصداقها أنه في الذهن

(١) بداية الحكمة، ص١٨٦، م.م، وانظر نهاية الحكمة، ص١٨٧ - ١٩٠، م.م.

(٢) م.ن، ص.ن.

كمفهوم الكلي والجنس والفصل، فلا يوجد في الخارج وإلا لانقلب»[١].

والمقصود من المفاهيم هو المعقولات الثانية المنطقية التي يكون عروضها واتصافها كلاهما في الذهن، وبالتالي لا تحقق لها في الخارج وإلاّ انقلبت ماهيتها عما هي عليه وتبدّلت، مع أن ماهية الشيء التي هي معناه لا تتبدل، وإلاّ لزم التناقض.

ويبدو أن هذا الاصطلاح هو الإستخدام الشائع للإعتبار في كتب شيخ الإشراق، حيث يسمي جميع المعقولات، وحتى الوجود، بالإعتبارية[٢].

الرابع: الإعتباري بمعنى التشبيه لوجود مناسبة ما، لأجل الحصول على غاية عملية، كما في إطلاق الرأس على زيد لكونه من قومه بمنزلة الرأس من البدن يقوم بسياستهم وتدبير شؤونهم[٣].

الخامس: الإعتباري بالمعنى الذي يعنينا بالبحث، أي هذه المفاهيم التي تستعار من مفاهيم نفس أمرية وحقيقية لأجل التوسل بها إلى الحصول على أهداف حيوية عملية[٤].

إن هذه الإدراكات الإعتبارية الأخيرة تنتهي إلى ما هو أمر حقيقي، وهو منشأ انتزاعها سواء أكانت من العلوم التصورية أو التصديقية، والسبب في ذلك أن الذهن لا يملك القدرة على اختراع المفاهيم من ذاته بمعزل كامل عن الخارج، بل دوره الحكم والتجريد والانتزاع

(١) بداية الحكمة، م.م، ص١٨٦.

(٢) نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١٢٥، م.م.

(٣) بداية الحكمة، ص١٨٧، م.س.

(٤) نهاية الحكمة، ص١٩٠، م.م.

والتحليل والتركيب والتعميم؛ وإن أي ابتكار لا بد وأن يستند إلى معطياتٍ خارجية، فإذا كان صدق هذه المفاهيم على الخارج ثابتاً لا يتغير، فلإستنادها إليه[١].

وهذا يعني أن بين الإدراكات الإعتبارية والأمور والمعاني الحقيقية نسبة في الذهن، ويرى العلامة الطباطبائي أن مبدأها هو مشاركة المعاني الحقيقية لها؛ إذ بدونها لا يمكن تحقيق الإرتباط بين المعاني؛ ويعني بالمشاركة نوعاً من الإتحاد.

وعليه، فإن المعاني الإعتبارية هي نفسها المعاني الحقيقية بعد أن تتصرف بها قوة الوهم عند النفس فتستعير حد المعنى الحقيقي، وما يلحقه من حكم وتعطيه لشيءٍ آخر تفرضه مصداقاً في ظرف التوهم، وهو معنى الإعتبار، لتترتب عليها بعد ذلك آثار حقيقية هي الأفعال الإرادية الموصلة إلى الكمال فالإعتبارات تتوسط بين حقيقتين، وهي حقيقة بالنسبة إلى مصداقها في ظرف التوهم[٢].

إن هذه الإدراكات هي حصيلة الإلهامات والإحساسات الباطنية الحاصلة في النفس، إقتضتها قواها الفاعلة من المغذية والمولّدة للمثل وغيرها. . بحسب ما ينفّرها أو يلائمها، مما يوجب حدوث صور من الإحساسات كالحب والبغض ونحوهما، ثم تعتبرها بمعنى الحسن والقبح وما ينبغي أو يجب أو يجوز أو لا ينبغي ونحو ذلك، ثم تتوسط هذه الإعتبارات بين النفس وبين المادة الخارجية والفعل المتعلق بها؛ ولذا لما لم يكن لهذه الإدراكات قيمة إلاّ العمل فسميت بالإدراكات الإعتبارية العملية.

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص٢٠٦، تعليقة مرتضى مطهري، م.م.

(٢) م.ن، ج٢، ص٢٠٧.

خصائص الإعتباريات وإمتيازها عن الإدراكات الحقيقية:

بملاحظة حقيقة الإعتبارات ومقايستها بالإدراكات الحقيقية، يمكن الخروج بالنتائج التالية:

١ - إن الإدراكات الإعتبارية لا حدّ لها لفقدانها للماهية، فلا تندرج تحت مقولة من المقولات العشر المعروفة؛ وعليه، فلا جنس لها ولا فصل وكذلك لا تؤخذ في حد ماهية أخرى. نعم، لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها[١].

٢ - إن الإدراكات الإعتبارية: وعلى خلاف الإدراكات الحقيقية، لا يمكن إقامة البرهان عليها، لأن من شروط البرهان أن تكون مقدماته ضرورية وكلية ودائمة، وهي لا تتحقق إلاّ في القضايا الحقيقية التي لها مطابق نفس الأمر والواقع، وهذا غير متوفر في الإعتباريات «أنى للمقدمات الإعتبارية ذلك وهي لا تتعدى حدّ الدعوى»[٢]؛ وبعبارة أخرى ليس لها قيمة منطقية.

٣ - إنّ الإعتباري يحمل على الواجب والممكن معاً كالوجود والحياة، بخلاف الحقيقي وإلاّ لزم أن يكون للواجب تعالى ماهية، مع أنه محال[٣].

٤ - إنّ الإعتباري يحمل على أكثر من مقولة، بخلاف الحقيقي وإلاّ لزم أن يكون مجنساً بأكثر من جنس وهو محال[٤].

---

(١) نهاية الحكمة، ج٢، ص١٩٠، م.م.
(٢) نهاية الحكمة، ج٢، ص١٩٠، م.م.
(٣) بداية الحكمة، ص١٨٧، م.م.
(٤) م.ن، ص١٨٣.

٥ - إنّ الإدراكات الإعتبارية تتوسط بين النفس وبين المادة الخارجية والفعل المتعلق بها، وليس لها شأن الحكاية عن الخارج إذ لا مطابق لها في الخارج، بل مطابقها موجود في ظرف التوهّم، في حين أن الإدراكات الحقيقية لا تتوسط بين الأفعال الإرادية والإنسان، ولا يوجب حصولها للنفس تحقق إرادة، ولا صدور فعل، بل هي علوم وإدراكات تحصل من الفعل والإنفعال مع المادة الخارجية، ولذا كان لها شأن الحكاية عن الخارج[1].

٦ - إنّ الإدراكات الإعتبارية قابلة للتغير والتبدل، وهي تتبع الإحتياجات الطبيعية والعوامل البيئية، أما الإدراكات الحقيقية فهي ثابتة بنظر العلامة الطباطبائي، ومن هذا فإن الإعتباريات قابلة للتطور والإرتقاء بخلاف الحقيقيات[2].

٧ - إنّ الإدراكات الإعتبارية نسبية ومؤقتة غير ضرورية، في حين أن الإدراكات الحقيقية مطلقة ودائمة وضرورية[3].

نشأة الإعتباريات وبداية ظهورها:

إن حركات الإنسان وأفعاله والنشاطات التي تصدر عنه، إنما تصدر عن علم وإدراك لمبادئ الفعل وغاياته، أي عن إحساس وشعور؛ فكل فعلٍ يقوم به يسبقه إحساس إدراكي كالحب والبغض والإرادة والكراهة، وعلى ضوء ذلك يتشخص الفعل ويتحدد مورده على نحو كلي، وحتى يتميز مورد فعله هذا ونشاطه عن غيره ولا تختلط الأفعال ببعضها ويقع

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص١٧٥، م.م.
(٢) م.ن، ج٢، ص١٧٦.
(٣) م.ن، ج٢، ص١٧٦ - ١٧٧.

فعل في مورد فعل آخر، يقوم الإنسان بتطبيق وإسقاط الصورة الإحساسية الإدراكية على المورد، ثم يصيّره مورداً لتعلق قوته الفعالة به بإضفاء معنى الوجوب عليه، وذلك بأنه يوجد نسبة الوجوب بينه وبين الفعل، فيصدر عنه؛ وهذا هو معنى الوجوب الإعتباري الناشئ عن الضرورة الحقيقية. وبذلك يتضح أن جذور الإعتبار ومنشأه هي الإحساسات الباطنية القائمة على أساس العلم والإدراك.

إلاّ أنه في النوع الإنساني لا يمكن الظفر بالجذور الأساسية للإعتباريات لأنه قد خلّف وراءه فترات زمنية ممتدة، وقطع مراحل تاريخية متعددة، فاتّسعت خلالها حاجاته الفردية والنوعية التي اكتشفها بمرور الأيام، فازدادت تدريجياً إعتبارياته وأفكاره الجديدة وتعقّدت، فكيف نستطيع الوصول إلى الجذور الرئيسية لهذه الأعداد الغفيرة من الاعتباريات؟

يجيب العلامة الطباطبائي على ذلك باعتماد طرق ثلاثة، وهي:

أ - إن مجتمعنا المعاصر قد لمّ أطراف المعلومات الإعتبارية والإجتماعية بشكلٍ تدريجي، ولهذا فهو يلتقي ببعضها في أوج الإنفتاح عليها.

ب - نستطيع أن نظفر ببعض المعلومات في هذا المضمار، من خلال دراستنا للمجتمعات غير المتقدمة بما لها من أفكار إجتماعية غير معقدة نسبياً، أو من خلال دراسة المجتمعات الأخرى من سائر الكائنات الحية.

ج - التعمّق في دراسة النشاطات الفكرية والعملية للأطفال، فنحصل على الجذور الأولية للأفكار الإجتماعية أو الفطرية.

إلاّ أنه، وكما ذكر سابقاً، فإن صياغة العلوم الإعتبارية معلولة لما

تقتضيه قوى الإنسان الفعالة الطبيعية والتكوينية، ومن الواضح أن نشاط هذه القوى أو نشاط بعض منها لا يرتبط بالمجتمع، فالإنسان مثلاً يستغلّ قواه المدركة ويستعمل معرفته سواء كان وحيداً أم بين الآلاف.

ولكن، هناك مجموعة من الإدراكات الإعتبارية التي لا يمكن أن تتم من دون فرض وجود المجتمع، كالأفكار المتعلقة بالمجتمع العائلي وتربية الأطفال ونظائرها، فنستنتج أن الإعتبارات تنقسم إلى قسمين:

١ - الإعتبارات السابقة للمجتمع.

٢ - الإعتبارات اللاحقة للمجتمع[١].

إلاّ أننا في البداية سندرس علاقة الإعتباريات بأصلي الجهد والتكيف لإرتباطهما بالقسمين المذكورين آنفاً.

علاقة الإعتباريات بأصلي الجهد والتكيف:

قلنا سابقاً أن جذور الإعتبار ومناشئه هي الإحساسات الباطنية القائمة على أساس العلم والإدراك، إلاّ أن السؤال الذي يبقى مطروحاً رغم ما سبق هو أنه من أين تتوّلد هذه الإحساسات الباطنية الملازمة للإدراك عند الإنسان؟

يقول العلاّمة الطباطبائي: إن قوانا الفعالة هي التي توجد فينا هذه الإحساسات الداخلية، فنحن نحب إنجاز أفعال تلك القوى ونريدها، وننفر من الحوادث التي لا تتلاءم مع قوانا ولا نريدها، إذن نحن مضطرون لإضفاء صورنا الإدراكية الحسية على أفعالنا وعلى المادة وعلى أنفسنا، كما في حال الطفل، فإنه في الأيام الأولى من حياته كل

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص٢٤٩ - ٢٥١، م.م.

شيء تناله يداه يدفع به إلى فمه، وعندئذٍ يأكل الأشياء القابلة للأكل ولا يأكل ما لا يستطيع أكله.

ومن الواضح أن الرغبة في الأكل مغروسة بصورة إحساس في مخ الإنسان، فهو يعطيها إسم الإرادة والمراد والمريد، وهو يميز الأشياء القابلة للأكل بالتجربة، وأحياناً يفهم أن هذه المادة التي في يده ليست قابلة للأكل، وحينئذٍ يضع إسم الأكل والمأكول والآكل لفعله وللمادة ولنفسه، وتدور هذه الجملة في خاطره: «لا بدّ أن أتناول هذا المأكول»، ومفهوم (لا بدّ) يعني النسبة الموجودة بين القوة الفعالة وأثرها.

وهذه النسبة وإن كانت حقيقية وواقعية، ولكن الإنسان لا يجعلها بين القوة الفعّالة وما لها من أثر خارجي مباشر، وإنما يجعلها دائماً بينه وبين الصورة العلمية الحسية التي تحققت له نتيجة لنشاط تلك القوة[1].

وبعبارةٍ أخرى، إن الذي يؤسس للإحساسات الباطنية الملازمة للإدراك عند الإنسان هي تلك الإحتياجات الطبيعية للكائن البشري؛ حيث أن الإنسان إذا أحسّ بالجوع عند خلو معدته، تتولّد عنده نسبة بين نفسه وهذه الحالة التي يجدها، هي نسبة الضرورة، فيتحرّك حينئذٍ ويبذل جهده لتناول الطعام وتأمين حاجته؛ وهذا يعني أن الإعتباريات ترتبط في نشأتها بأصلين بيولوجيين هما: أصل بذل الجهد من أجل الحياة، وأصل التكيف مع البيئة، وهما من أصول علم الأحياء.

وبناءً على هذا، تكون هناك علاقة خاصة بين العقل وإدراكاته من جهة، وإحتياجات الحياة والعوامل الطبيعية والإجتماعية - المولدة لتلك

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص٢٤٤ وما بعدها، م.م.

الإحتياجات - من جهةٍ أخرى، وهذه العلاقة هي من ألوان علاقة التابع والمتبوع[١]. والمقصود من (أصل بذل الجهد من أجل الحياة) هي أن الموجود الحيّ في حراكٍ دائم؛ وينصب هذا الحراك على جلب النفع والفرار من الضرر المتّجه إليه.

فكل محاولة ونشاط يصدر عن الموجود الحي فإنه يكمن فيه هدفٍ أو قصد، والهدف هو جلب منفعة من المنافع أو دفع ضرر أو خطر يهدد حياته، وبناءً على هذا، يكون محور جميع نشاطات الموجود الحي استمرار حياته أو تكميلها.

ويسمى هذا الأصل أحياناً بأصل بذل الجهد من أجل البقاء، وهو أحد الأصول التي اعتمد عليها (دارون) في نظريته المشهورة بتبدل الأنواع وتكاملها (Transformisme) أي نظرية (النشوء والارتقاء)[٢].

إن هذا الأصل، كان ولا يزال سبباً للإعتبارات الكثيرة التي يوجدها الإنسان لتتأمن بواسطتها، وعبر آثارها الخارجية إحتياجاته الطبيعية والحيوية المتجددة باستمرار.

وأما أصل (التكيف والإنسجام مع البيئة) فهو يعني أن العوامل الطبيعية وشروط الحياة تختلف في الزمان والمكان، وهي ليست على منوال واحد. وهذا الإختلاف يؤثر بطبيعة الحال في احتياجات الإنسان؛ إذ أن الموجود الحي خلال محاولاته من أجل الحياة مضطر لإعداد نفسه حتى يستطيع الإستمرار في الحياة في البيئة التي يعيش

---

(١) م.ن، ج٢، ص١٧٨.
(٢) م.ن، ج٢، ص١٧٨ - ١٩٤.

فيها، ولا شكّ أن العوامل الطبيعية وشروط إستمرار الحياة ليست متحدة في كل مكان بل هي مختلفة ومتفاوتة.

وهذا الإختلاف في شروط إستمرار الحياة يؤدي حتماً إلى إختلاف الإحتياجات الحيوية للموجود الحي، أي أن استمرار الحياة في كل بيئة يتطلب تزويد الموجود الحي بالوسائل والمستلزمات الخاصة التي ترفع الإحتياجات المعينة لتلك البيئة.

وقد توصل علماء البيولوجيا إلى الملاحظة التالية: كلّما حصل تغيير في البيئة وتغيرت الإحتياجات في وضع الإجهزة الوجودية للكائن الحي، فإن هناك تغييرات تحصل بحيث تتناسب مع البيئة والإحتياجات الجديدة، إلاّ أن هذه المتغيرات المتكيفة: تارةٍ تحصل بصورة لا إرادية ولا واعية عند الإنسان، كازدياد عدد الكريات الحمراء في الدم عند صعوده إلى شاهق لتأمين الأوكسجين الكافي لتنفسه، وتارةٍ أخرى تحصل هذه المتغيرات عن إرادة وعلم ووعي، كما في الإعتباريات.

وقد أشار مرتضى مطهري إلى ذلك عندما قال: «قد التفت العلماء منذ الأزمان الغابرة، بشكل مفصل أو مختصر إلى هذا الموضوع - أصل التكيّف والإنسجام مع الإحتياجات - فقد أشار أبن سينا في أحاديثه إلى هذا الأمر، ولكنهم يختلفون في تعيين العلة الحقيقية لهذه التغييرات الحاصلة في التركيب الوجودي للكائن الحي، ولا يتفقون على تعيين مداها..»[(١)].

بمعنى أنّ الإحتياجات الطبيعية واستناداً إلى هذين الأصلين العلميين، تعمل ليس فقط على إنتاج الإدراكات الإعتبارية، بل وعلى

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص١٨٠، م.م.

تطويرها أيضاً وارتقائها لتكون في خدمة الوجود الإنساني وإستمراريته، ولذا كانت هذه الإدراكات مختلفة بين مجتمعٍ وآخر، وتؤثر فيها عوامل الزمان والمكان.

يقول العلامة الطباطبائي: «إن التجارب المتعاقبة تثبت لنا أن البيئة التي يعيش فيها الإنسان تساهم في تكوين أفكاره، ومن الواضح أن اختلاف المعلومات والأفكار تابع لاختلاف المنطقة والبيئة التي يقطنها الإنسان، ويحدث هذا حتى بالنسبة للإنسان الواحد إذا عاش في زمانين وتعرض لبيئتين، ونحن نستطيع أيضاً إن نوجد في الناس أفكاراً مختلفة إذا ما وفرنا لهم ألواناً مختلفة من التربية، إذن؛ الحقائق العلمية مخلوقاتنا وهي تابعة لنا، وليس لها ثبات لا يقبل التغيير»(١).

أقسام الإعتبارات:

سبقت الإشارة إلى أن صياغة العلوم الإعتبارية معلولة لما تقتضيه قوى الإنسان الفعّالة الطبيعية والتكوينية، وأشرنا أيضاً إلى أن بعض هذه القوى لا يرتبط بالمجتمع كاستعمال الإنسان لجهازه الهضمي، ومنها ما لا يمكن أن تتم من دون فرض وجود المجتمع، كالأفكار المتعلقة بالمجتمع العائلي وما شاكل ذلك، ووصلنا بالإستنتاج إلى أن الإعتباريات تنقسم إلى قسمين: «الإعتباريات السابقة للمجتمع»، و«الإعتباريات اللاحقة للمجتمع»، ومن ثم عكفنا على دراسة علاقة الإعتباريات بأصلي الجهد والتكيّف لإبراز أهمية هذين الأصلين ثم إنتاج الإدراكات الإعتبارية وتطويرها، لذا نعود الآن في عرض ودراسة

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص١٧٧، م.م.

هذين القسمين المذكورين كما شرحهما العلامة الطباطبائي، ولكن بشكل مختصر وعلى قدر الحاجة لذلك.

١ - الإعتباريات السابقة للمجتمع:

وهي الإعتبارات العامة المستقلة بطبيعتها عن الوجود الإجتماعي، لأنها المعنى الذي لا بدّ وأن يوجده الإنسان الفرد، حتى لو كان وحيداً، عند صدور فعل ما عنه، بمقتضى العلاقة القائمة بين الطبيعة الإنسانية والمواد الخارجية التي يتعلق بها الفعل.

والإعتبارات العامة التي بحثها العلامة الطباطبائي خمسة هي: الوجوب، الحسن والقبح، اختيار الأخف والأسهل، أصل الإستخدام والإجتماع، وأصل متابعة العلم.

لكنها ليست حصرية لوجود إعتبارات عامة أخرى أشار إليها أيضاً، من قبيل إعتبار الإختصاص، واعتبار الغاية والفائدة من العمل.

لكن الإعتبارات الخمسة هي الأساسية التي يمكن من خلالها استنتاج وتوضيح سائر الإعتبارات، ومنها الإعتبارات اللاحقة للإجتماع وبيان أحكامها[1].

أ - **الوجوب**: إن الإنسان عندما يبدأ استغلال قواه الفعالة، فإنه يضفي نسبة الضرورة والوجوب على العلاقة بينه وبين صورته الإحساسية التي يطبّقها على نتيجة العمل، ولكن هذه النسبة في الحقيقة تكون بين قواه الفعالة والحركات الحقيقية الصادرة منها، إذن تصبح هذه النسبة المذكورة إعتبارية لا محالة. ومن هنا يتّضح:

---

(١) م.ن، ج٢، ص٢٥٠، راجع أيضاً نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١٣٥ وما بعدها، م.م.

١ - أن نسبة الوجوب هو أول إدراك إعتباري من الإعتباريات العملية التي يستطيع الإنسان أن يصوغها بتحريض من الطبيعة.

٢ - إن اعتبار الوجوب أمر عام، يعني أن أي فعلٍ لا يستغني عنه، إذن كل فعل يصدر من أي فاعل فهو يصدر منه باعتقاد الوجوب[١].

ب - **الحسن والقبح**: إن صفتيّ الحسن والقبح اللتين تتميزان بخواصٍ طبيعية وحسية لدينا، إنما هما نسبيتان وتتوقفان على كيفية تركيب المجموعة العصبية أو المخ فينا. وبناءً عليه؛ إن الحسن والقبح في إحدى الخواص الطبيعية يعني انسجامها وملاءمتها للقوة المدركة أو عدم انسجامها وملاءمتها لها، ولما كان كل فعل اختياري إنما يتم باستعمال نسبة الوجوب، إذن أي فعل نقوم به إنما نؤديه باعتقاددنا أنه مقتضى القوة الفعالة فينا، أي أننا دائماً نرى أفعالنا ملائمة للقوّة الفعالة ومنسجمة معها، وكذا ترك الفعل فإننا نراه غير منسجم معها، ففي مورد الفعل نرى الفعل حسناً، وفي مورد الترك نرى الفعل قبيحاً، ويستنتج من هذا أن الحسن والقبح في الأفعال صفتان اعتباريتان، وهما جاريتان في كل فعل صادر منا سواء أكان فعلاً فردياً أو اجتماعياً[٢].

ج - **إختيار الأخف والأسهل**: إن قوانا الفعالة التي تؤدي أعمالها بواسطة التفكير أو أي قوة فعالة طبيعية إذا واجهت فعلين متشابهين من حيث النوع ولكنهما مختلفان من حيث إنفاق القوة والطاقة عليهما، أي أن أحدهما صعب ومتعب، والآخر سهل خفيف المؤونة، فإن القوة الفعالة تختار الأخف الأسهل بلا تردد، وتترك الأصعب بلا شكّ.

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص٢٥٢، م.م.
(٢) م.ن، ج٢، ص٢٥٤.

وعلى هذا، فإذا فرضنا مورداً فيه فعلان: احدهما أخف وأسهل من الآخر، فإنه يتعين عندئذٍ اختيار الأخف بلا تردد.

ومن هنا، كان التطور والتحول في خصائص جميع الإعتباريات، في الشؤون الفردية والأمور الإجتماعية للإنسان، كما أن تأثير هذا الأصل واضح جداً في عادات الإنسان ورسومه ولغاته[١].

د - **أصل الإستخدام والإجتماع**: إن الإنسان بهداية من الطبيعة، والتكوين يطلب من الجميع ما يعود عليه بالنفع (إعتبار الإستخدام)، كاستخدامه في تأمين حاجاته الصناعية بالصخور في بداية الأمر وصولاً إلى استخدام الطاقة النووية.

كذلك استفادته من الأعشاب والأشجار والأخشاب في مجالات غذائه ودوائه ولباسه ومسكنه، واستغلاله للحيوانات في مجالات متنوعة كثيرة، فهو يركب الخيل والحمير ويحمل عليها متاعه، ويستفيد من الكلاب في الحراسة والصيد، و.. و.. إلخ.

والإنسان في سبيل تحقيق منفعته، يطلب النفع للجميع من أفراد نوعه (إعتبار الإجتماع)، ذلك أن الإنسان عندما يرى أفراد نوعه فإنه أول ما يفكر به الإجتماع والحياة الجماعية، فيميل أفراد النوع إلى بعضهم، ويحاولون إرساء دعائم حياة يسودها التعاون ويستفيد كل منهم من الآخر. كما أن نفس هذا الاقتراب والاجتماع لون من ألوان الإستخدام والإستفادة يتم لصالح الإحساس الغريزي.

ولمنفعة الجميع يطلب الإنسان العدل الإجتماعي (إعتبار حسن العدالة وقبح الظلم) لأنه أحياناً أو في أغلب الأوقات ينحرف المجتمع

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص:٢٥٦، م.م.

عن مجراه الطبيعي فيتحوّل إلى مجموعة يسيطر عليها الهرج والمرج، وسيطرة الغني على الفقير، والقوي على الضعيف، وما إلى ذلك من أمورٍ تؤدي إلى هدم الإجتماع المتعاون الذي يؤمن احتياجات الجميع بالتداول بين بعضهم البعض.

ويؤكد العلامة الطباطبائي أن هذه الإعتبارات الثلاث هي من الإعتبارات الثابتة[١].

هـ - **أصل متابعة العلم**: إن الإنسان لا يستغني أبداً عن اعتبار العلم (في مقابل مطلق الترديد)، وهو يضفي الإعتبار على العلم بحكم الإضطرار الغريزي، أي أنه يأخذ الصورة العلمية على أساس أنها نفس الواقع الخارجي، أي اعتبار واقعية العلم - حسب اصطلاح العلامة الطباطبائي - والتي هي نفس حجية القطع باصطلاح علم أصول الفقه.

فالإنسان مثلاً في مورد المحذورات المحتملة فإنه يكف نفسه عنها ولا يقترب إليها، فهو لا يشرب الماء الذي يحتمل كونه مسموماً، ولا يلمس شيئاً يحتمل أنه من الموارد القابلة للإنفجار؛ ولكن هذه الموارد ونظائرها يقف فيها الإنسان على مفترق طريقين: أحدهما مقطوع الإمان، والآخر ليس محرز الأمان، وهو يختار الطريق الآمن بشكلٍ يقيني مدفوعاً بغريزة العمل بالعلم. علاوة على أنه يشخّص احتمال المحذور بالعلم أيضاً.

ويستنتج مما تقدم:

١- أن حجية العلم إحدى الإعتباريات.

٢ - إن هذا الإعتبار من الإعتبارات العامة (السابقة للإجتماع).

---

(١) م.ن، ج٢، ص٢٥٨ - ٢٦٤.

ومن ضمن بحثه في أصل اعتبار العلم، أشار العلامة الطباطبائي إلى جملة من الإعتبارات بشكلٍ مختصر لكونها قد أشبعت بحثاً في علم أصول الفقه، وهي المعروفة بالأصول الأربعة: (الإستصحاب - الإحتياط - البراءة - التوقف)، وزاد عليها بشكلٍ استطرادي اعتبارَ أخيراً، وهو اعتبار (الظنّ الإطمئناني) الذي يقرب من العلم، والذي نعتمد عليه كثيراً في حياتنا اليومية في القضايا التي لا يكون فيها للطرف المرجوح أهمية تذكر[١].

وأشار العلامة الطباطبائي في ختام بحثه حول الإعتبارات العامة السابقة للمجتمع بالقول: «إن الإعتبارات العامة. . . . ليست منحصرة في الإعتبارات الخمسة التي استعرضناها، بل هناك اعتبارات أخرى تتميز بأنها عامة، فهناك اعتبار الإختصاص، واعتبار الغاية، والفائدة في العمل، وهما من الإعتبارات العامة. .»[٢].

والمقصود باعتبار الإختصاص تلك النسبة الإضافية التي يقيمها الإنسان بين نفسه والأشياء من حوله كقوله (هذه المادة هي لي).

والمقصود باعتبار الغاية والفائدة في العمل، ذلك الإعتبار الذي ينطلق من مبدأ هدفية وغائية العمل الإنساني، والذي يهدف من خلاله الإنسان إلى تحقيق غايةٍ وفائدة وصل إليها علمه ويرى فيها كمالاً له[٣].

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص٢٦٥ - ٢٦٧، م.م.
(٢) م.ن، ج٢، ص٢٧١ - ٢٧٧.
(٣) أسس الفلسفة، ج٢، ص٢٥٤، م.م.

٢ - الإعتبارت اللاحقة للمجتمع:

وهي تلك الإعتبارات التي صاغها الإنسان ويصوغها باستمرار بشكل مفاهيم جديدة تتناسب مع التقدم الإجتماعي والتكامل الفكري، ويشير العلامة الطباطبائي إلى أن المفاهيم الإعتبارية التي استخرجها الإنسان الإجتماعي المعاصر من ذهنه لكثيرة إلى حد أن تبويبها وعدِّها يفوق الطاقة الفكرية، ولو أنها من ابتكارات الفكر والعقل.

لهذا، فإنه قد تناول بعض الإعتبارات اللاحقة للمجتمع والتي اعتبرها بمنزلة الأساس والأصل لهذه الإعتبارات المتشعبة، وختم بإيضاح علاقة هذه الإعتباريات بالحقائق المترتبة عليها؛ وهذه الإعتبارات هي:

أ - **أصل الملك**: يقول العلامة الطباطبائي: إن جذور هذا الأصل موجودة قبل تحقق المجتمع، وتتلخص فيما سميناه بالإختصاص ثم يتكامل بعد ذلك، فيظهر الملك وهو ذو أثر خاص يعني جميع التصرفات، فنحن نلاحظ أننا نستطيع أن نظفر ببعض الإختصاصات (الإمتيازات) في ملك الآخرين، أو نحظى باختصاص في بعض الموارد التي لا يتعلق بها الملك كاختصاص الزوجية، والصداقة، والجوار، والأبوة، والبنوّة، والقرابة وغيرها.

ولكل واحد من هذه الإختصاصات أيضاً قيوداً جديدة في مورده الخاص به بحيث يتناسب مع الإتصال والإحتياج الإجتماعي، ويتّخذ عندئذٍ إسماً خاصاً، وبالتالي تعتبر له أحكام وآثار جديدة تنطبق على المورد المقصود؛ وتسمى مثل هذه الإختصاصات بـ (الحقوق) ويكون مورد الإختصاص في نظر المجتمع هو الفائدة.

إلا أنه منذ اليوم الأول الذي ميّز فيه المجتمع بين العين والفائدة فقد جعل الإختصاص (الحق) بمعنى ملك الفائدة، واعتبر الملك بمعنى الإختصاص بالعين (الذي هو مورد جميع التصرفات الممكنة).

وعليه، فإن جميع هذه المواضيع وخواصّها وآثارها، أمور اعتباريّة وصنيعة الذهن وليس لها في الخارج مطابق حقيقي[1].

ب - **الكلام**: يرى العلامة الطباطبائي: أنه من الأشياء التي يدركها الإنسان منذ المرحلة الأولى لتكوين المجتمع هو صياغة الكلام، ووضع الألفاظ الدَّالة لفهم مقاصد ونيّات بعضهم من قبل البعض الآخر؛ وقد أدَّى اختلاف البيئات التي أوجدها أفراد الإنسان بسبب الهجرة والإنقسامات القوميّة من ناحية، ووضع الألفاظ الجديدة لمواجهة الإحتياجات الطارئة بسبب تكامل الحياة الإجتماعية من ناحية أخرى، واختيار الأخف الأسهل من ناحية ثالثة، كلّ هذه الأمور قد أدّت إلى اشتقاق لغاتٍ مختلفة من لغةٍ أصلية واحدة؛ وإلى ظهور لهجات متعددة في البيئات المختلفة.

وفي جميع الكلمات أصبح اللفظ ممثّلاً للمعنى، بل أصبح نفس المعنى في ظرف الإعتبار ومجال التّفهم والتّفهيم[2].

ج - **الرئاسة والمرؤوسية ولوازمهما**: ذهب العلامة الطباطبائي إلى: إنّ التأمل العميق في سلوك المجتمعات الإنسانية وحتى المجتمعات المتقدمة المعاصرة، وكذا دراسة التاريخ، ودراسة الآثار التاريخية للمراحل البعيدة والطويلة التي عاشها الإنسان بشكلٍ جماعيّ،

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص: ٢٧٨-٢٨١، م.م.

(٢) م.ن، ج٢، ص: ٢٨٢-٢٨٤.

كلّ هذه تبيّن لنا أنه بمقتضى غريزة وقريحة الإستخدام، يقوم بعض الأفراد الذين يتمتعون ببعض المقدرات بفرض إرادتهم على الأفراد الآخرين، أي أنهم يوسعون وجودهم الفعّال لتحقيق نسبة بينهم وبين الآخرين تشبه نسبة الرأس إلى البدن.

فالقرائن تشير إلى أن الإنسان قد أدرك أهمية للرأس في البدن أكبر من أهمية القلب فيه، وعلاوة على ذلك؛ فإنه يكون أعلى منها جميعاً بحسب الحس، ولهذا اقتبست من «الرأس» مثل هذه النسب من قبيل: رأس الخيط، رأس الطريق، رأس الجماعة، رأس الجيش، وغيرها.

ونتيجة لهذا الإعتبار، فقد اعتبرت اللوازم الطبيعية لحقيقة هذه النسبة (نسبة الرأس إلى كلٍّ واحدٍ من الأعضاء الفعّالة وإلى مجموع البدن) من قبيل حكم المجتمع والإنقياد الجماعيّ، والإنقياد الفرديّ، ومجموعة من المقررات والرسوم والآداب التي تبيّن منصب الرئيس وتعدّ من مظاهر احترامه وتعظيمه.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإن اعتبار الرئاسة لمّا كان وليد اعتبار المجتمع والعدالة الإجتماعيّة (كما ذكرنا سابقاً)، فقد تمّ وضع مجموعة من الاعتبارات المناسبة لصالح المرؤوس وضد الرئيس، وهي في الواقع جواب للإعتبارات المناسبة التي هي لصالح الرئيس وضد المرؤوس.

ولما كانت هذه الإعتبارات بين الرئيس والمرؤوس متأرجحة ولها نسبة عكسيّة من حيث القوة والضعف، فإنَّ اعتبارات المرؤوس وحقوقه تكون أضعف كلما كان منصب الرئاسة أقوى، والعكس صحيح.

وعليه، فإنَّ اعتبار الرئاسة هذا يستتبع اعتباراتٍ كثيرة منها ما يتميّز بأهمية كبيرة وتأثير عميق في المواضيع السابقة واللاّحقة، وهو اعتبار

الأمر والنّهي ولواحقهما؛ فإذا أحطنا بأطراف هذا الموضوع فسوف نجد أن هذه المفاهيم الإعتباريّة لها أصل واحد هو الرئاسة والمرؤوسيّة، وليس لها إلاّ قوة واحدة فعّالة هي أصل الإستخدام السابق الذكر[1].

د - الإعتبارات في حالة تساوي الطرفين: وهي مجموعة من الإعتبارات التي لوحظ فيها تساوي الطرفين، وهي معتبرة للأفراد المتساوين (لا رئاسة بينهم ولا مرؤوسية) وقد دفعت إليها حاجة المجتمع، مثل ألوان المبادلات والإرتباطات والحقوق الإجتماعية المتعادلة[2].

هـ - علاقة الإعتباريات بالحقائق المترتبة عليها: والمقصود بها شرح كيفية ارتباط العلوم الإعتباريّة بالأعمال الخارجيّة لوجود الإنسان، وليس لها أي دور في صياغة المفاهيم الإعتبارية، بل ينحصر دورها في تقرير وشرح كيفية ارتباط علوم الإنسان المجعولة بخصائصها الواقعية.

وعلى ما يبدو لنا، فإنَّ العلامة الطباطبائي أراد من خلال طرحه لهذا العنوان (علاقة الإعتباريات)، التأكيد على صحة نظريته في الإدراكات الإعتبارية من خلال إعادة تقريره للإستنتاجات التي وصل إليها، وذلك على الشكل التالي:

١ - إلى الحدِّ الذي انتهت إليه مشاهداتنا وتجاربنا في عالم المادة، فإن جميع الموجودات التي تمّت دراستها نشطة وفعّالة في إطار وجودها، ولم نلاحظ موجوداً غير فعّال.

٢ - إن نشاط أيّ موجودٍ يكون مناسباً وملائماً لوجوده (الصالح

---

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص: ٢٨٥-٢٩١، م.م.

(٢) م.ن، ج٢، ص: ٢٩٢.

وجوده وبقائه)، ومن هنا، فنحن لا نعرف موجوداً يخطو نحو عدمه أو ضرره.

٣ - يتم هذا النشاط دائماً بوساطة الحركة (ألوان الحركات التي يقوم بها كلّ موجود وهي متناسبة مع ذاته)، التي يؤدِّيها كلّ موجود فعّال وينال الغاية من تلك الحركة التي هي كماله، وبذلك فهو يكمّل وجوده.

٤ - بعض الموجودات تقوم بهذا النشاط والحركة التكامليّة عن طريق العلم (التفكير)، والقدر المتيقن أن الإنسان من هذه الفئة، وسائر أنواع الحيوان أيضاً منها تقريباً أو تحقيقاً.

إذن، العلم (التفكير) من الوسائل العامة التي يستخدمها جنس الحيوان للقيام بأعماله ونشاطاته الخاصة به، أي أن ارتباطه بحركاته ومتعلق حركاته (المادة) يكون عن طريق العلم.

٥- إن العلم الذي هو الوسيلة المباشرة للإستكمال الفعليّ للإنسان وسائر الحيوانات هو العلم الإعتباري لا العلم الحقيقي.

إذ ان العلوم التي تكون رابطاً بين الإنسان وحركاته الفعلية هي العلوم الإعتبارية لا العلوم الحقيقية، وإن كانت العلوم الحقيقية أيضاً لا يمكن الإستغناء عنها، لأنَّ الإعتبار لا يكون من دون وجود الحقيقة المحض[١].

إلى هنا، نكون قد استكملنا دراسة الإدراكات الإعتبارية عند العلامة الطباطبائي، والتي تأتي ضمن سياق نظرية المعرفة عنده، إلا أن هناك مسألتين مهمتين تشكلان رافداً من روافد المعرفة الإنسانية لم

(١) أسس الفلسفة، ج٢، ص: ٢٩٣ - ٢٩٨، م.م.

نتعرض لهما بعد، عنيت بذلك النبوة (الإرشاد المولوي)، والذوق (العرفان)وقيمته المعرفية، واستكمالاً للبحث الأساسي في هذا الفصل، سنشير إلى هاتين المسألتين بشكلٍ مختصر للغاية على اعتبار أننا أفردنا لكل مسألة من هاتين المسألتين عنواناً خاصاً سنتوسع فيه بالدراسة وذلك في الفصول الآتية.

ثالثاً: روافد المعرفة

أ - النبوّة والشعور المرموز:

بعد عرضه لمسألة القانون والعقل، يعلق الطباطبائي فيذهب إلى أنه لو كان هناك قانون كامل عام، بحيث تصبو إليه البشرية من سعادة، ويرشدها إليه من حيث الفطرة والتكوين، لأدركه كل إنسان بما لديه من إمكانات عقلية، كما يدرك ما ينفعه أو يضره، ولكن مثل هذا القانون لم يتحقق بعد. لكن وبمقتضى نظرية الهداية العامة، التي ترى ضرورة هذا الإدراك في النوع البشري، لا بدّ من وجود جهاز آخر في النوع الإنساني يدرك ذلك، كي يرشده إلى الواجبات الواقعية للحياة، وتكون في متناول يد الجميع، وهذا الشعور والإدراك هو غير العقل والحس، إنه ما يسمى بـ الوحي، وهذا الشعور بالوحي لا يظهر لدى جميع الأفراد بل عند البعض منهم وهم الأنبياء، إذ أن هذا الشعور هو شعور مرموز، وجاء في القرآن ما يؤكد هذا المعنى[١].

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكتاب للطباعة والنشر - بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص١٣٢.

ب - العرفان وقيمته المعرفية:

العرفان يعني في مفهومه المنطبق على الذهنيات: «تطبيق الصورة الحاصلة أو المدركة على ما هو مخزون في الذهن، ولذا قيل: إنه إدراك بعد علمٍ سابق»[(١)].

لكن هذا المعنى الجاري في العلم الحصولي لا يناسب ولا يوافق المقصود من العرفان هنا، لأن المقصود خصوص المعرفة المستمدة من الكشف والشهود القلبي.

إذ أن الإنسان يشعر بفناء أجزاء هذا العالم، فيرى العالم وظواهره كالمرآة التي تعكس الواقعيات الثابتة الخلابة، وعند إحساسه بلذّاتها، تصبح اللذائذ الأخرى حقيرة في نظره، وبالتالي تجعله ينصرف عن الحياة الفاتنة الفانية.

هذا هو مدى جاذبية العرفان، وهذه الجاذبية الباطنية، هي التي أوجدت في الإنسان، سبل عبادة الله تعالى.

من هنا، يتضح أن العرفان ليس مذهباً في قبال المذاهب الأخرى، بل أن العرفان طريق من طرق العبادة (عبادة الحب والإخلاص، لا للخوف والرجاء)، وهو طريق لفهم وإدراك حقائق الدين، في قبال طريق الظواهر الدينية، وطريق التفكير العقلي.

وهو بهذا، يحدد طرقاً ثلاثة للمعرفة الدينية من بينها (العرفان)[(٢)].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص٢٥٢، م.م.

(٢) الشيعة في الإسلام، ص١٠٢، م.م. وانظر أيضاً: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص١١٢، م.م.

الفصل الثالث
المنهج عند الطباطبائي

أولًا: المنهج بشكلٍ عام

- حول علم المناهج.
- علاقة المنهج بالمعرفة.

ثانياً: المنهج عند الطباطبائي

- أهمية المنهج والفصل المنهجي.
- دور المنهج في تنظيم وتقويم المعرفة.

ثالثاً: نماذج عن المنهجيات التي اعتمدها الطباطبائي

- في التفسير.
- في الفلسفة والكلام.
- في الذوق والأخلاق.
- في المسائل العلمية والإجتماعية.
- في المسائل التاريخية.

أولاً
المنهج بشكل عام

قبل الوقوف على رأي الطباطبائي حول المنهج وعلاقته بالمعرفة الإنسانية وتنظيمها وبالتالي تطويرها، وقبل الولوج في دراسة أنواع المناهج المختلفة التي اعتمدها في مختلف الميادين والعلوم التي اشتغل عليها، لا بدّ من توطئة تسلط الضوء على المنهج كعلم قائم بذاته ودوره في تنظيم وتطوير المعرفة بشكلٍ عام؛ وبموازاة ذلك هنالك نقطة أساسية لا بدّ من الإشارة إليها منعاً للإلتباس، وهي الفرق بين المنهجية والمنهج.

فالمنهجية مصطلح تمّ استخدامه في الدراسات العليا خاصةً بمعنى العلم الذي يُبيّن كيف يجب أن يقوم الباحث ببحثه، أو هي الطريقة التي يجب أن يسلكها الباحث منذ عزمه على البحث وتحديد موضوع بحثه حتى الإنتهاء منه، أو لنقل هي مجموعة من الإرشادات والوسائل والتقنيّات التي تساعده في بحثه. والغرض من المنهجية، تعريف الطالب على تقنيات البحث العلمي، وتنمية الروح العلمية فيه، وتسهيل مهمته في البحث، وتجنيبه ضياع أتعابه هدراً.

وموضوعها معايير البحث والباحث، واختيار الأستاذ المشرف، والتقميش، وكيفية كتابة البحث، وكتابة الحواشي، ووضع الفهارس

وغيرها من أمور[١]، وهذا ما يدلّ على تمايزها[٢] عن المنهج الذي سنستعرضه في سياق هذا البحث بمعناه الإصطلاحي، أي «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[٣].

١ - حول علم المناهج:

يمثل منهج البحث في أي علم من العلوم، ظاهرة حضارية تتحدّد ملامحها وتتميز خصائصها وفق طبيعة المنهج وما ينطوي عليه من مواصفات علمية أو غير علمية، ومن هنا، تبرز مظاهر البحث وتتبين ثمراته استناداً إلى معطيات المنهج وما يمكن أن يُسهم فيه من إبراز لتلك المظاهر والنتائج، وبذلك تقوّم طبيعة المرحلة الفكرية لأية أمة من الأمم، ويتبيّن مدى إسهامها في إثراء المعرفة الإنسانية عبر تاريخها.

ولقد أصبح بالإمكان تمييز الدور العلمي لأية مرحلة فكرية وتشخيص أبعادها ومعرفة أثرها في تطور المعرفة العلمية، استناداً إلى

(١) يعقوب، إميل، كيف تكتب بحثاً؟ أو منهجية البحث، دار جروس برس، طرابلس، ط١، ت١٩٨٦م، ص٩.

(٢) إن فهم هذا التمايز ضروري حتى لا نقع في محذور الخلط بين المصطلحين (المنهج - المنهجية)، وذلك كما حصل مع الدكتور علي جواد الطاهر في كتابه (منهج البحث الأدبي) حيث عدّ (المنهج) واستخدمه بمعنى المنهجية. للتوسع حول هذا الأمر راجع: كيف تكتب بحثاً؟ أو منهجية البحث، م.ن، ص١٠.

(٣) وحيد دويدري، رجاء، البحث العلمي، دار الفكر، دمشق، ط٤، ت٢٠٠٨، ص١٢٧ - ١٣٠.

طبيعة المنهج الذي اعتمد في هذه المرحلة أو تلك، الأمر الذي يؤدي إلى إظهار النتائج العلمية وهي موضوع الحكم على طبيعة أي مرحلة.

من هنا، ارتبط تقدّم البحث العلمي وتحصيل المعرفة العلمية بضرورة وجود منهج للبحث والتحصيل، فإن غاب المنهج خضع البحث للعشوائية وأضحت المعرفة غير علميّة، وهذا ما عُبّر عنه بالنكسة «فما انتكست مسيرة البحث العلمي إلا بسبب النقص في تطبيق المناهج العلمية، أو لتخلف أدوات تلك المناهج عن قياس الظاهرة موضوع البحث»[١]، كما «أن المعرفة الواعية بمناهج البحث العلمي تمكن العلماء من إتقان البحث وتلافي كثير من الخطوات المتعثرة أو التي لا تفيد شيئاً»[٢].

والعلم الباحث في المنهج يسمى بعلم المناهج، وهذا لفظ يشمل كل العلوم، وتبعاً لاختلاف العلوم تختلف المناهج، ولكنها يمكن أن ترد إلى منهجين هما: الإستدلال والتجريب، يضاف إليهما منهج ثالث خاص بالعلوم الأخلاقية أو التاريخية وهو منهج الإسترداد.

والعلم الباحث في هذه المناهج الثلاثة خصوصاً يسمى علم المناهج؛ فهو الباحث في الطرق المستخدمة في العلوم للوصول إلى الحقيقة، وكلمة Methodologie ترجع خصوصاً إلى (كَنت)، فقد قسّم المنطق إلى قسمين: مذهب المبادئ، وموضوعه شروط المعرفة الصحيحة، وعلم المناهج الذي يمثّل الشكل العام لكل علم، والطريق

---

(١) محمد قاسم، محمد، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، ط١، ت١٩٩٩، ص٥١.

(٢) م.ن، ص٥١، نقلاً عن عبد الرحمن البدوي: مناهج البحث العلمي، ص٧.

التي بها تكوّن أي علم كان، وإلى جانب علم المناهج العام هذا، توجد علوم مناهج جزئية تختلف تبعاً للعلوم»[١].

٢ - علاقة المنهج بالمعرفة:

لما كان المنهج كما رأينا هو البرنامج الذي يحدِّد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة، أو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، وبالتالي «إن تقدّم البحث العلمي رهين بالمنهج، يدور معه وجوداً وعدماً، خصباً وعقماً»[٢]، فيكون «منهج البحث العلمي كثمرة للتقابل والإتصال بين ذات مُدركَة (أساس إبستمولوجي)، وموضوع مُدرِك (أساس أنطولوجي) في إطار تسويغات تتسم بالضرورة (أساس منطقي).

أما منهج البحث العلمي، فإنه يستند بالضرورة إلى مبدأ المعقولية في الوجود والمعرفة، فالعلم ليس إلاّ تمثيل مجرد للواقع، ومن ثم فهو معرفة تقتضي ذاتاً لتعرف، والعالم هو موضوع هذه المعرفة، ومن ثمّ فلا بدّ لقيام علم المناهج من أن يستند إلى أسس وجودية ومعرفية ومنطقية»[٣].

---

(١) البدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، مركز عبد الرحمن البدوي للإبداع، مصر، لا. ط، لا. ت، ص٧.

(٢) بالرايس، هشام، مدخل لدراسة منهج البحث العلمي عند علماء المسلمين، الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب، الموقع الالكتروني: www.wata.cc/forms/blog.

(٣) المدخل إلى مناهج البحث العلمي، م.م، ص٧٨.

وبعبارةٍ أخرى، إن البحث عن أسس معارفنا، أو بالأحرى مناهجنا في البحث، أمر يعود إلى تلك المحاولات الأولى التي قام بها الإنسان بصدد تفسير وتبرير الإعتقاد بهذا العالم، ولم تأخذ تلك المحاولات طابعاً فلسفياً منظّماً إلاّ عند الإغريق عندما بدأوا في البحث عن أصل العالم.

وفي مرحلة أكثر تطوراً، بدأ الفلاسفة يبحثون العلاقة بين وجودهم ووجود هذا العالم وما ينشأ عن تلك العلاقة من قضايا معرفية، «ولما كان الإدراك الحسي لم يعد كافياً لتسويغ معتقداتنا، فإن الإستدلال الذي يشكل أحد أهم المناهج في المعرفة العلمية؛ لا بدّ له من أن ينطلق من أسس راسخة ثابتة نحو تبرير وتسويغ ما نعتقد به»[1].

لذا كان المنهج معيناً في إنتاج المعرفة القائمة على أسس عقلية خالصة تضمن سداد التفكير ونقاءه من الميل والهوى، «إذ بالبحث نتعلم وبالعلم نتعرف، أي أن البحث هو وسيلة الإثراء العلمي، وإن العلم هو وسيلة الإثراء المعرفي، وهكذا لولا البحث ما تعلمنا، ولولا العلم ما عرفنا»[2].

---

(١) المدخل إلى مناهج البحث العلمي، م.م، ص١٠٤.

(٢) حسين عقيل، حسين، فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ت١٩٩٩، ص٢٢.

ثانياً
المنهج عند الطباطبائي

إن الحديث عن المنهج عند العلامة الطباطبائي، يحتاج في البداية إلى فهم وتشخيص طبيعة الموضوعات التي اشتغل عليها وأسلوبه في معالجتها، للحصول على معنى واضح للمنهج الذي اعتمده العلاّمة في صوغ فلسفته ومنهجه العلمي.

إذ أن الكاتب في أسلوبه، يحتاج فضلاً عن العنصر اللفظي، إلى شيءٍ من العمق والشمول، ليكون أكثر انطباقاً لما يجب أن يؤديه هذا اللفظ من معنى صحيح يخدم الهدف الذي يريده الكاتب، «فالأسلوب إذن هو معان مرتبة قبل أن يكون ألفاظاً متّسقة، وهو يتكوّن في العقل قبل أن ينطق به اللسان أو يجري به القلم، كما أن كلمة أسلوب صارت اليوم حقاً مشتركاً بين البيئات المختلفة يستعملها العلماء ليدلوا بها على منهج من مناهج البحث العلمي، ... فالعقل الإنساني لا يستطيع أن يفكر أو يستدل على حقيقة ما دون منهج يقوم عليه الفكر»[١].

وللوهلة الأولى، قد يبدو الأمر سهلاً عند محاولة دراسة المنهج عند أحد العلماء الذين اشتغلوا وتخصصوا في جانب محدد من التخصصات العلمية، إلاّ أن الأمر يختلف ويصبح صعباً عند دراسة

(١) فضل الله، هادي، السيد محسن الأمين المناحي الفكرية والمواقف الإصلاحية، دار البلاغة، بيروت، ط١، ت. ١٩٩٣، ص٧٩.

شخصية اتّسمت بالشمولية العلمية، إذ يستدعي الأمر الإحاطة بكافة الجوانب الفكرية والعلمية التي اشتغل عليها، وملاحظة المنهجية المتبعة في تلك الأعمال.

فالعلاّمة الطباطبائي كان أمة لوحده على حدّ تعبير السبحاني حيث قال فيه: «إن الشخصيات العالمية الكبيرة، مع أن كل منها هو فرد من أفراد المجتمع، ولكن بالنظر للأعمال التي تقوم بها في الحياة، والآثار التي تخلّفها، تعتبر أمماً.. والعلاّمة الطباطبائي، أمّة لوحده، نظراً للخدمات القيّمة والآثار العظيمة التي تركها، وبعبارة أخرى، أنه يُعدّ فرداً من زاوية النظرة الظاهرية، ولكنه من حيث الأعمال التي حصلت كان في عداد الأمم، وفقدانه، كان فقدان أمة وليس فرد»[1].

إذن، دراسة منهجية عمل شخصية كهذه يحتاج إلى جهد استثنائي من خلال استقراء كافة الأعمال والمجالات التي اشتغل عليها وخاض غمارها، وهذا ما حاولنا القيام به على قدر المستطاع والتوفيق، ولا ندّعي الإحاطة الكاملة بهذا الشأن، لكن يكفي أن نقول بشكلٍ عام، أنّ العلامة الطباطبائي كان ينتهج منهجاً واضحاً في كافة أعماله وآثاره، ومحاضراته، ودروسه، وحتى في مناقشاته العلمية اليومية حول بعض الإستفتاءات أو بعض الأسئلة.

وكان هذا المنهج الواضح عبارة عن الفصل المنهجي بين العلوم، وهذا ما سوف يتّضح معنا في سياق البحث، ليس هذا فحسب، بل كان يدعو طلابه إلى الإقتداء به في هذا الأمر، ويوجّههم ويدعوهم إلى العمل وفق هذه القاعدة التي تثري العقل وتوجهه نحو إنتاج أفكارٍ مبدعة بعيدة عن النقد.

---

(١) مقالة شمولية العلامة الطباطبائي، م.م، ص٢٩٧ - ٢٩٨.

أ - أهمية المنهج والفصل المنهجي عند الطباطبائي:

في مجموع أعمال الطباطبائي من مؤلفاتٍ ودروس تبلورت أصول منهجية واضحة، جرى ضبط وتدوين مسائلها في إطار تلك الأعمال، وعمل على تجسيد تلك المنهجية كمعيار وأساس لا يحيد عنها في أبحاثه كافة؛ وبوسعنا القول أن النتائج التي انتهى إليها في آثاره، تعد ثمرة لتلك الأسس التي تحرك عبرها تفكيره، وهذا لا يعني وجود الأسس كمعطى ناجز قبل عملية البحث، وإنما يعني أنها كانت تتوالد على الدوام في فضاء عملية البحث، لأن الإطار المنهجي يتشكل باستمرار مع تطور عملية البحث وامتدادها أفقياً وعامودياً بامتداد الموضوع.

وسنستعرض هذا الأمر بشيء من التفصيل عند حديثنا عن النماذج في المنهجيات التي اعتمدها في المسائل المختلفة، إلاّ أننا سنشير بشيء من الإيجاز إلى أبرز هذه الأسس، بما يتلاءم مع عنوان الموضوع الذي ندرسه في هذه الفقرة.

يقول العلاّمة محمد الحسين الطهراني، وهو أحد تلامذة العلامة الطباطبائي بهذا الخصوص: «كان الأستاذ مفكراً عميقاً، لم يكن ليمر على المطالب العلمية بسهولة، فإذا لم يصل إلى عمق المطلب ويكشف جميع جوانبه لم يكن يرفع عنه أبداً، وفي العديد من المرات كان يُسأل سؤالاً بسيطاً في مسألة فلسفية أو تفسيرية أو روائية بحيث يمكن الإجابة عنها بعدة كلمات مباشرة وينهي الموضوع، كان يسكت ويتأمل ملياً ثم يبدأ بتقديم الإحتمالات وعرض جوانب القضية وما قيل، فيكون ذلك عبارة عن درسٍ تعليمي.

لم يكن ليخرج عن دائرة البرهان في الأبحاث الفلسفية وكان يفصل

جيداً بين المغالطة والجدل، والخطابة والشعر.. ولم يخلط أبداً بين المسائل الفلسفية والمسائل الشهودية والعرفانية والذوقية، ولا يُدخل أية مسألة شهودية حين التدريس في المسائل الفلسفية، ... وكان يودّ كثيراً أن ينحصر البحث في كل فرع من العلوم حول مسائل ذلك العلم وعن موضوعاته وأحكامه، دون الخلط بين العلوم، وكان ينزعج كثيراً من الذين يمزجون الفلسفة بالتفسير والأخبار، فإذا لم ينجحوا في البرهان وعجزوا عن الخروج من المسألة، اعتمدوا على الروايات والتفسير في محاولة لإتمام برهانهم»[١].

وكان ينقل لتلاميذه أهمية الفصل المنهجي بين العلوم في العديد من المناسبات، إن لجهة أسلوبه في الشرح والتدريس، أو لجهة الثناء والتنويه بمن يعتمد هذا الأسلوب، كما كان يفعل عند ذكره للملا محسن الفيض القاساني، حيث كان يقول عنه: «إنه رجل جامع للعلوم، أو يندر أن نجد مثيلاً له في الجامعية داخل العالم الإسلامي، مع ملاحظة أنه كان يرد في كل علم بصورة مستقلة ولا يخلط بين أي واحدٍ منها»[٢].

ولأهمية هذا الأمر - أي الفصل المنهجي بين العلوم - كان العلامة الطباطبائي يعتبر ابن سينا أقوى من صدر الدين الشيرازي في فن الإستدلال والبرهان الفلسفي.

ويتجلى هذا الأمر بشكلٍ واضح عند حديثه عن الولاية في كتابه (نظرية السياسة والحكم).

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٤٠.
(٢) الشمس الساطعة، م.م، ص٤٠ - ٤١.

وبناءً على ما تقدّم، نجد أن هذا الإصرار على القول بضرورة الفصل المنهجي بين العلوم قد ترجمها الطباطبائي عملياً في جملة آثاره التي تركها، والتي تناولت شتى ميادين المعرفة والعلوم والتي سنتطرق إليها في سياق البحث.

٢ – دور المنهج في تنظيم وتقويم المعرفة:

يرى العلاّمة الطباطبائي أن الأهمية في اتباع منهجية (الفصل المنهجي بين العلوم) ليست ذاتية بقدر ما أنها تشكّل طريق واضح نحو إنتاج معرفة سليمة ومتينة، وبالتالي المنهج المحدد الخاص بعلمٍ ما إذا ما طبق واتّبع بشكل دقيق، فلا بدّ والحال هذه من أن تكون الثمرة العلمية الناتجة عن هذا البحث بهذه الآلية عصية على النقد وذات صدقية وحجّية عالية، وهذا ما حدى به إلى الطلب من تلامذته بشكلٍ خاص وطلاب الحوزة العلمية بشكلٍ عام إلى السعي لتحصيل العلوم العقلية قبل الشروع في تحصيل العلوم النقلية، لأنه لا بد من تحصيل ما من شأنه تقوية الحس النقدي المنهجي والمنطقي، حتى يستطيع الطالب لاحقاً من تمييز ما هو صحيح ومنطقي من عدمه.

وعلم المنطق ودراسة الفلسفة أساسيان بنظره قبل دراسة العلوم العقائدية والكلامية، لأنه يعتبر أن لسان معظم الروايات الخاصة بالعقائد أو الكلام بعض الألفاظ أو المضامين التي لا يمكن فهمها إلا من خلال الإستيعاب المسبق لعلوم المنطق والفلسفة، وما التشويش الحاصل في بعض المسائل العقائدية إلا نتيجة لعدم اتباع منهجية محددة وفق الضوابط المنطقية والفلسفية، وبذلك يعتبر العلامة الطباطبائي من

العلماء الذين يقدمون العقل على النقل، ولكن ليس أي عقل، بل العقل المصقول بفن المنطق والفلسفة.

وكان يعتقد ويصرّح: «بأنّ العلامة المجلسي أحد حماة المذهب - الجعفري - ومحي آثار وروايات الأئمة عليهم السلام، وأنّ مقامه العلمي، وسعة اطلاعه، وطول باعه تستحق التقدير، ... ولكنه مع اجتهاده وبصيرته في فن الروايات والأحاديث، لم يكن مطّلعاً على المسائل الفلسفية العميقة، ولهذا وقع في العديد من الإشتباهات في بعض البيانات التي قدّمها...»[١].

ومردّ هذا الاشتباه برأي الطباطبائي: «أن حجّية الروايات بالنسبة لنا قائمة بواسطة البرهان العقلي، وسيكون الرجوع إلى الأخبار والتعبد بها وإسقاط الأدلة العقلية موجباً للتناقض والخلف، وهو محال، وبعبارة أخرى؛ فإنّ الأخبار الواردة ليس لها حجّية قبل الرجوع إلى العقل وترتيب القياس، أمّا بعد الرجوع للعقل، فلا فرق بين هذا القياس وسائر الأدلة العقلية، وسيكون الإلتزام آنذاك بمفاد الأخبار ونفي الأدلة العقلية موجباً للتناقض ولإبطال المقدمة بالنتيجة المستحصلة منها»[٢].

إذن، كل هذا الاهتمام بالمنهج القائم على أساس منطقي سليم هدفه برأي الطباطبائي تصويب وصقل وإرشاد العقل في سبيل إنتاج معرفة قويمة بعيدة كل البعد عن النقد وذات حجّية عقلية شرعيّة.

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٥٢.

(٢) م.ن، ص٥٠.

ثالثاً
نماذج عن المنهجيات التي اعتمدها الطباطبائي

ما ذكر من أدلة وتقدّم من براهين، يأخذنا إلى القول بأنّ العلامة الطباطبائي يدعو إلى الفصل المنهجي بين العلوم المختلفة، وأن هذا الفصل يساعد في إنتاج المعرفة المنبثقة من أساس عقلي ومنطقي، وأن الخلط بين هذه المنهجيات يؤدي إلى عشوائية وعدم إنتاج مسائل معرفية يقينية، وبما أن العلامة الطباطبائي قد خاض غمار العديد من الميادين العلمية حتّى اتّصف بالشمولية العلمية، وإن كان قد برز في بعض الميادين أكثر من غيرها، إلا أننا سنعمد في الآتي من كلام إلى محاولة تتبع وتلمّس آثار المنهج الذي اعتمده في جملة العلوم التي اشتغل عليها، لإظهار مدى تطابق المدعى مع الفعل والواقع.

١ - في التفسير:

تنزّل القرآن الكريم على قلب النبي ﷺ طوال ثلاث وعشرين عاماً، وكان المسلمون يرجعون إلى النبي ﷺ للإستفسار عن بعض ما أشكل عليهم، ومن بعده ﷺ كانوا يرجعون إلى أهل البيت عليهم السلام والصحابة(رض) والتابعين من العلماء، وهكذا وصولاً إلى نشوء علم التفسير الذي أصبح فيما بعد علماً قائماً بذاته.

ويعبّر عن التفسير لغة: «بأنه الكشف والإظهار، وفي الإصطلاح بأنه بيان معنى الآية وشأنها، وظروفها بلفظٍ يدل عليه دلالة ظاهرة، فالنظر في القرآن الكريم من حيث كونه كلاماً له دلالة ومعنى، ولله تعالى فيه هدف وقصد، ومن أجل بيان هذه الدلالة، وشرح المعنى، وإيضاح القصد، والإفصاح عن الهدف، نشأ (علم التفسير) الذي تكفل بتلك الغايات، ونشأت للتفسير أساليب ومذاهب، ودوّنت للمفسرين شروط وآداب وصار المفسرون طبقات، ولأهمية الدور الذي يمارسه (علم التفسير) صار هذا العلم أساساً لكافة العلوم وأهمها، وما من علمٍ إلاّ ويعوّل عليه»[1].

والتفسير غير التأويل، «أما التأويل فأصله من الأول وهو الرجوع، أي رجوع الآية الكريمة لما تحتمله من المعاني والأغراض، وقيل أيضاً أنه يراد منه العاقبة وما يؤول إليه الأمر، لأن تأويل القرآن هو ما يرجع إليه الكلام وما هو عاقبته سواء أكان ذلك ظاهراً أم خفياً لا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم»[2].

وعليه، فإن علم التفسير قد نشأ وتطور ومرّ بمراحل عديدة حتى وصل إلى ما وصل إليه الآن، حيث أضحى علماً واسعاً ومتشعباً لا مجال لاستعراضه في طيات هذا البحث، واكتفينا بالإشارة إليه كتوطئة للدخول والتعرّف على المناهج التي سلكها المفسرون بشكلٍ عام ومختصر، وصولاً إلى دراسة المنهج التفسيري عند العلامة الطباطبائي.

---

(١) العطار، داوود، موجز علوم القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٣، ت.١٩٩٥، ص١٩.

(٢) الأشقير، محمد علي، لمحات من تاريخ القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، ص٢٣٧.

درج الباحثون في علم التفسير على تقسيمه إلى قسمين[١]:

١ - التفسير بالمأثور.

٢ - التفسير بالرأي.

١ - **منهج التفسير بالمأثور**: وهو أول التفسير ظهوراً، ويشمل ما جاء في القرآن نفسه من تفسير الآيات بعضها بعضاً، وما نقل عن الرسول ﷺ، وما نقل كذلك عن الصحابة، وعن التابعين أيضاً.

وقد وقع خلاف فيما نقل عن التابعين، فالبعض يعدّه من قبيل المأثور، والبعض الآخر يعدّه من قبيل الرأي، إلا أن أكثر المفسرين ذهبوا إلى الأخذ بقول التابعين في التفسير لأن التابعين تلقوا أكثر تفسيراتهم عن الصحابة.

أما الإمامية فالمأثور عندهم ما جاء في القرآن الكريم من بيانٍ وتفصيل، وما نقل عن الرسول الأكرم ﷺ، وأئمة أهل البيت عليهم السلام. كما ذكروا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح عن النبي ﷺ، وعن الأئمة عليهم السلام، الذين قولهم حجة كقول النبي ﷺ. وذلك لما تواتر من وصية الرسول ﷺ فيهم: (إني تاركٌ فيكم، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض). وأما ما نقل عن الصحابة والتابعين فليس بحجّة في ذاته.

٢ - **منهج التفسير بالرأي**: يطلق الرأي في اللغة على الإعتقاد،

---

(١) اعتمدنا في هذا البحث على كتاب (الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان) وهو من المصادر المذكورة وفيه شروحات ومطولات حول هذا الموضوع، إلا أننا اقتطفنا منه ما يخدم هدف بحثنا وبمقدار الحاجة.

والقياس، والإجتهاد، ويعتبر أصحاب القياس أصحاب الرأي، لأنهم يقولون برأيهم فيما لم يجدوا فيه حديثاً أو أثراً.

والمراد به هنا؛ تفسير القرآن بالإجتهاد، وقد نشأ التفسير بالرأي كمنهج في وقت متأخر عن نشأة التفسير الأثري.

وقد اختلف العلماء في التفسير بالرأي والإجتهاد، فمنهم من منعه ومنهم من أجازه، أما من أجازه فقد اعتمد على جملة من الأدلة التي لا مجال هنا لاستقصائها، إلا أن المانعين تعلقوا بما روي عن الرسول ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، وإن هذا صريح في النهي عن استعمال الرأي في التفسير.

وقد حمل المجوزون حديث النبي ﷺ على وجوه عدّة، نافين أن يكون النهي في الحديث على إطلاقه، ومن هذه الوجوه: إن النهي واقع على من قال برأيه في نحو مشكل القرآن ومتشابهه، أو يحمل النهي على من يقول في القرآن بظاهر العربية دون أن يرجع إلى المأثور، وبالتالي فإن المفسر بالرأي الذي يستعين بالمأثور وأدوات التفسير الأخرى من اللغة العربية وعلومها، وعلوم القرآن، والتاريخ، والفقه وأصوله، وعلم العقائد، وغيرها... لا يمكن أن يكون مشمولاً بالنهي الوارد في الحديث.

وعلى أساس ما تقدّم، قسّم التفسر بالرأي إلى قسمين:

أ - **التفسير بالرأي الجائز**: وهو الذي تراعى فيه الضوابط التي ذكروها شروطاً للمفسر، وألا تكون نتائج هذا التفسير مخالفة لحقائق الشريعة.

ب - **التفسير بالرأي المنهي عنه**: وهو الذي لا تراعى فيه تلك الضوابط، فتأتي نتائجه متناقضة مع كثيرٍ من حقائق الشريعة.

وقد أخذ التفسير بالرأي مناهج متعددة تلونت بثقافات المفسرين وعقائدهم، كما كان للعامل السياسي والمذهبي أثره فيه، ما أنتج جملة من المناهج سنستعرضها بشكلٍ موجز، وعلى الشكل التالي:

١ - **المنهج اللغوي**: أتجه أصحاب هذا المنهج إلى استخلاص معاني الآيات باستخدام اللغة، حيث كانوا يرون النص القرآني بالإضافة إلى كونه نصاً دينياً، فهو نص أدبي مُعجز، ومن ثم اتجهوا في فهمه اتجاهاً لغوياً بعيداً عن أمورٍ قد لا تعطيها الدلالة اللغوية، ولا يسعف على استنباطها من النص تركيبه الأدبي المعجز.

٢ - **المنهج الفلسفي**: حاول أصحاب هذا المنهج التوفيق بين الفلسفة والدين على أساس تأويل النصوص الدينية، وحملها على معان تتفق وما تقول به الفلسفة. وقد ظهر هذا المنهج بعد الفتوحات الإسلامية، وازدهار حركة الترجمة وتلاقح الثقافات.

٣ - **المنهج الصوفي**: ذهب المتصوّفة في تفسير القرآن إلى تأويل آياته بما يوافق أفكارهم وثقافتهم، وإشراقاتهم الروحية، وبذلوا أقصى ما في وسعهم حتى يوفّقوا بين نصوص القرآن الكريم وبين مبادئهم، وشيخ هذا المنهج (محي الدين ابن عربي، المتوفي عام ٦٣٨هـ).

٤ - **المنهج الباطني**: إتجه الباطنية في تفسير القرآن إلى باطنه ورفضوا الأخذ بظاهره، وقالوا: إن للقرآن ظاهراً وباطناً، والمراد من باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة، ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابُۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[١].

(١) سورة الحديد، الآية: ١٣.

٥ - **المنهج العقدي**: تندرج تحت التفسير العقلي النزعات العقدية في التفسير، فقد كان لظهور الفرق أثر كبير في تدرج التفسير العقلي، إذ اتجه رجال كل فرقة إلى إعمال عقولهم في تأويل النص القرآني، وتحكيم معتقداتهم فيه، بل واستخراج الأدلة منه على سلامة اتجاههم، وقد تصدّر المُعتزلة ساحة ذلك الصراع، وأخذوا يتأولون الآيات بما يناسب معتقداتهم الإعتزالية، كما جاء الأشاعرة كردٍّ فعل للحركة الإعتزالية وأخذوا يدعمون معتقداتهم بتأويل بعض النصوص القرآنية، كما دخلت الإمامية الصراع العقائدي فلم يتفقوا مع المعتزلة في جميع معتقداتهم، وكذلك مع الأشاعرة (أهل السنة).

إلى ذلك كلّه، ظهرت فرق عدّة أخذت توظّف بعض الآيات القرآنية المتشابهة في إثبات معتقداتها وأفكارها، كالخوارج والجهمية والمرجئة وغيرهم.

٦ - **منهج التفسير الفقهي**: وهو ذلك المنهج الذي يعتمد على الكتاب والسنة في التعرف على الأحكام الفقهية، وقد عملوا رأيهم على ضوء القواعد الكلية للكتاب والسنة، ولكن ما لبث أن انتهى بهم الأمر إلى الإختلاف نتيجة قيام المذاهب الفقهية، وتعصب أهل كل مذهب لأفكاره، وقد تنوّع التفسير الفقهي تبعاً لتنوع الفرق الإسلامية فلأهل السنة بمذاهبهم الأربعة عدّة تفاسير، وكذلك بالنسبة للشيعة، وللفرق الظاهرية والخوارج(١).

وقد برزت بعد النهضة الحديثة، أي منذ بدايات القرن الماضي، جملة من المناهج التفسيرية التي أخذت طابعاً متأثراً ومتحرّكاً مع طبيعة

---

(١) راجع أيضاً: معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، مشهد، ط٣، ت١٤٢٨هـ، ج٢، ص٨٠٥ - ٨١٨.

المرحلة التي كان يمرّ بها الفكر الإسلامي، الذي كان يتعرض إلى حالة تشويش ثقافي نتيجة تغلغل الفكر الأجنبي والغربي الذي كان يجتاح ويستهدف أعماق المجتمع الإسلامي.

وفي هذا الجو الثقافي، برزت حاجة ملحّة إلى استلهام واستنباط الأحكام والأفكار التي تحاكي متطلبات العصر المستجدة، وذلك بهدف التصدي لكل محاولات الغزو الثقافي في كافة الميادين، وقد ساهمت هذه المرحلة في إنتاج مجموعة من المناهج كالمنهج الإجتماعي، والمنهج التاريخي، والمنهج الإقتصادي، والمنهج السياسي، والمنهج العلمي، والمنهج الأدبي، والمنهج الموضوعي.

كما ساهمت في إثراء المعرفة الإنسانية، وإغناء الساحة الإسلامية بالكثير من الأفكار والمفاهيم التي عملت على بعث روح نهضة حقيقية في الواقع الإسلامي الحديث.

على ضوء ما تقدّم، يبرز سؤال أساسي والذي هو موضوع بحثنا: أين يمكن وضع واعتبار منهج العلامة الطباطبائي في التفسير؟ وبالتالي، كيف تبلور هذا المنهج؟ وهل حمل شيئاً جديداً؟

ينقل آية الله الطهراني عن أستاذه العلامة الطباطبائي قوله: «إن هذا الأسلوب التفسيري الذي لدينا هو من المرحوم آية الله الميرزا علي القاضي»[١]، وكان هذا التفسير يقوم على أساس تفسير القرآن بالقرآن، أي استنباط مفهوم ومغزى آية القرآن من القرآن نفسه، وبعبارةٍ أخرى هو التفسير بالمأثور، أي النوع الأول من التفسير الذي تقدّم ذكره.

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٥٨. (والميرزا علي القاضي أستاذ العلامة الطباطبائي في العرفان).

وأكّد هذا المعنى الأوسي في كتابه، حيث قال: «. . .إستعان المفسِّر بآيات الكتاب العزيز في تفسير بعضها للبعض الآخر، وهي قاعدته الأساس في هذا التفسير. .»[١].

في حين عدّه العلامة السبحاني من المؤسسين لهذا النمط في التفسير، أي تفسير القرآن بالقرآن، حيث قال: «في البداية يجب اعتباره من المؤسسين لأسلوبٍ خاص في التفسير. . وهو تفسير القرآن بالقرآن، ورفع إبهام الآية بواسطة آية أخرى»[٢]. إن كلام السبحاني وخاصة في القسم الأول منه غير دقيق، وذلك على اعتبار أن التفسير بالمأثور هو أول أنواع التفاسير كما تقدّم شرحه في بداية البحث وبالتالي لا يمكن اعتبار العلامة الطباطبائي من المؤسسين لهذا النوع من التفسير، ولكن إذا أردنا حمل كلام السبحاني على الأحسن، فيمكننا القول: أنه ربما أراد بكلامه هذا الإشارة إلى أن العلامة الطباطبائي في تفسيره للقرآن مع ما حوى من أبحاث جانبية غزيرة، وبالشكل الذي جاءت به يعتبر الأول أو المؤسس في هذا المجال.

وعلى كل حال، فالعلامة الطباطبائي قام بتفسير القرآن بالمأثور مستعيناً بقاعدتين أساسيتين[٣]:

١ - تفسير القرآن بالقرآن، أي أن الآيات حين يفسر بعضها بعضاً يكون ذلك من قبيل القرائن المنفصلة المساعدة على فهم النص القرآني.

٢ - السياق، أي مبدأ السياق في التفسير وأثره في تجلية معاني

---

(١) الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، ص١١٧.

(٢) مقالة شمولية العلامة الطباطبائي، م.م، ص٢٩٩.

(٣) لمزيد من التوسع حول هذا الموضوع راجع الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، وهو من المصادر المذكورة والمعتمدة لدينا.

الآيات بحيث يكون السياق من القرائن الحالية في فهم النص القرآني، وبالتالي هو من التفسير بالمأثور.

وقد يستعين بالروايات الصحيحة والثابتة عن النبي ﷺ والمعصوم عليه السلام، في سبيل الكشف عن المتشابه به من النص القرآني.

ولنستعرض بعض الأمثلة على ذلك:

أ - لجهة تفسير القرآن بالقرآن: ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾[1] في هذه الآية أراد العلامة الطباطبائي أن يبيّن معنى (لستم على شيء) لما فيها من غموض، ولاحتمالها عدة معانٍ تحتاج إلى نظر وتدبر، فاستعان بالآية نفسها وبآياتٍ أخرى على أن معنى (لستم على شيء) هو كناية عن عدم اعتماد أهل الكتاب على شيء تثبت عليه أقدامهم فيقدرون بذلك على إقامة التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم تلويحاً إلى أن دين الله وحكمه، لهما من الثقل ما لا يتيسر حمله للإنسان حتى يعتمد على أساس ثابت، ولا يمكن إقامته بمجرد هوى من نفسه، كما يشير تعالى إلى ذلك في القرآن الكريم بقوله: «**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**»[2]، وقوله: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3]، وقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾[4].

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٦٨.

(٢) سورة المزمل، الآية: ٥.

(٣) سورة الحشر، الآية: ٢١.

(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

وقال تعالى في ما ورد في خطاب التوراة لموسى عليه السلام: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾[١]، وأيضاً في خطابه لبني إسرائيل: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ﴾[٢]، وفي خطابه ليحيى عليه السلام: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾[٣]، فيعود المعنى إلى أنكم فاقدوا العماد الذي يجب عليكم أن تعتمدوا عليه في إقامة دين الله الذي أنزله إليكم في كتبه، وهو التقوى والإنابة إلى الله بالرجوع إليه مرّة بعد أخرى والإتصال به والإيواء إلى ركنه بل مستكبرون عن طاعته ومتعدون على حدوده»[٤].

ب - وقد يستعين الطباطبائي بالسياق لتعيين معاني بعض الألفاظ الواردة في الآيات، فنجده يقول في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٥] إن (تفصيل الكتاب) عطف على (تصديق)، والمراد بالكتاب بدلالة السياق جنس الكتاب السماوي النازل من عند الله سبحانه على أنبيائه، والتفصيل إيجاد الفصل بين أجزائها المترابطة بعضها ببعض المنطوية في جانب منها على الإيضاح والشرح.

وفي دلالة على أن الدين الإلهي المنزل على أنبيائه عليهم السلام واحد لا اختلاف فيه إلاّ بالإجمال والتفصيل، والقرآن يفصّل ما أجمله غيره كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾[٦]، وأن القرآن الكريم

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٥.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٦٣.
(٣) سورة مريم، الآية: ١٢.
(٤) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج٧، ص٦٥.
(٥) سورة يونس، الآية: ٣٧.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ١٩.

مُفصّل لما أجملته الكتب السماوية السابقة مهيمن عليها جميعاً كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾[١]، وقوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٢]، أي لا ريب فيه هو من ربّ العالمين، والجملة الثانية كتعليل للأولى»[٣].

أما من أمثلة الإستعانة بالروايات الصحيحة كمسألة نشر الحرمة، فيقول الطباطبائي: «إنه صح عن النبي ﷺ أنه قال: (إن الله حرّم من الرضاعة ما حرّم من النسب)، ولازمه أن تنشر الحرمة بالرضاع فيما يحاذي محرمات النسب من الأصناف السبعة المذكورة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[٤]». في حين أن الآية لم تتعرض لجميع هذه الأصناف من الرضاع[٥].

وبناءً على كل ما تقدّم، وإذا ما تصفحنا كامل أجزاء الميزان، لوجدنا أن العلامة الطباطبائي يسير وفق هذا المنهج أي تفسير القرآن بالقرآن أو ما يعرف بالتفسير بالمأثور، بيْدَ أن هنالك منهجاً آخراً يتجلى معنا بوضوح، ويتبلور بشكل فصل منهجي بين العلوم، نجده أيضاً بين طيات هذا التفسير الضخم والغني بالمعرفة.

فتارة نجده محدّثاً وروائياً من الطراز الأول، وذلك بعد الإنتهاء من

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

(٢) سورة السجدة: الآية: ٢.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١٠، ص٦١.

(٤) سورة النساء: الآية: ٢٣.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج٤، ص٢٦٤ وما بعدها.

شرح بعض الآيات التي تعرضت لها بعض الروايات، ويضع لها عنواناً مستقلاً بين قوسين حتى لا يشتبه القارئ أنها من التفسير، وخاصة أنه يتعرّض تحت هذا العنوان إلى الأقوال المختلفة حول بعض المرويات والطرق والأسانيد، ويذيّلها برأيه الشخصي كمحدّث أو متخصص بعلمي الدراية والحديث[١].

وتارةٍ نجده فيلسوفاً، ومتكلّماً، وإجتماعياً، بحسب الموضوعات التي تتعرض لها الآيات القرآنية، ويمكن الإستفادة من مناسباتها، وكل ذلك يجري وفق منهجٍ خاص بكل موضوع، فهو يضع لكل موضوع يعالجه عنواناً مستقلاً بعد الإنتهاء من تفسيره وشرح الآيات، وهو بذلك يجسّد ما يدعو إليه دائماً من أهمية الفصل المنهجي بين العلوم.

وفي ختام هذا البحث نقول: إن منهج العلامة الطباطبائي في التفسير كما تجلّى ذلك في كتابه (الميزان)، والذي يقع في خانة التفسير بالمأثور، جاء منضبطاً بالإطار الذي أراده المفسِّر، وهذا يدلّ على مدى حرص المفسِّر وعنايته الدقيقة والنزاهة الإستثنائية بالعمل وفق منهجية محدّدة وواضحة، كما أن هذا الأثر العلمي النفيس الذي خلّفه العلامة الطباطبائي لا يعدّ مصدراً من مصادر التفسير فحسب، بل هو عبارةٍ عن مرجعٍ من أهم المراجع العلمية الإسلامية، وذلك لما تضمّنه من وفرة معرفية شملت مساحة واسعة من ميادين العلوم المختلفة، كاللغة، والتفسير، والروايات، وعلم الحديث، والفلسفة، والعرفان، والإجتماع، والإقتصاد، والكلام، والعقائد، والأدب، والسياسة، والقصص القرآني . . . . وغيرها من علوم.

---

(١) انظر مثلاً الميزان، ج٦، ص٩١.

وبهذا المعنى، نستطيع أن نقول: أنّ هذا المؤلف الشامل والنفيس هو فريد من نوعه، واستثنائي بكل ما للكلمة من معنى وخاصة أنه جاء نتيجة جهود عظيمة نهض بها فرد واحد.

٢ - في الفلسفة والكلام:

إن تاريخ الفكر البشري بدأ مع بداية الإنسان وهو في تقدّم حتى نهاية التاريخ، فأينما حلّ الإنسان فإنه كان يحمل معه همّ التفكير على أنه ميزة لا تنفصل عنه، وكلما وطئ الإنسان بقعة فإنه ترك فيها آثاراً لعقله وتفكيره.

وبما أن الفلسفة هي نمط من أنماط أعمال الفكر والنظر، «فبدأت التساؤلات الفلسفية بصورة عامة مع نشوء المجتمعات الإنسانية، وبدأت نظرياته تستند إلى الحواس والظواهر، ثم أصبحت تحكّم العقل في كل المظاهر، وفي هذا المجال يرى (كارل ياسيرز) أن التأملات الفلسفية تنبع من صميم الإنسان، لذا فهي شائعة بين الناس جميعاً، كباراً وصغاراً، بدائيين ومتحضرين، حتى الأفراد الذين يعتبرهم المجتمع مجانين، لهم نصيبهم من التساؤلات الفلسفية»[١].

ويعتقد مؤرخو الفلسفة، «أنّ أقدم الآثار الفلسفية الصرفة أو ذات الجانب الفلسفي الغالب تتعلق بحكماء اليونان الذين عاشوا قبل الميلاد بستة قرون»[٢].

---

(١) فضل الله، د. هادي، مدخل إلى الفلسفة، دار المواسم للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ت٢٠٠٢م، ص١١.

(٢) مصباح اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف، بيروت، ط١، ت١٩٩٨، ج١، ص١٥.

ويرى الدكتور ماجد فخري، أن «الفلسفة الإسلامية حصيلة عمل فكري مركب، اشترك فيه السريان والعرب والفرس والأتراك والبربر وسواهم اشتراكاً فاعلاً. لكن دور العنصر العربي كان راجحاً إلى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية أمراً مناسباً، فالأداة التي اختارها المؤلفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والسابع عشر في بلدان متباعدة، مثل خراسان والأندلس، للتعبير عن أفكارهم، كانت اللغة العربية»[١].

بيْد أننا هنا لسنا بصدد استعراض تاريخ نشوء الفلسفة بشكلٍ عام، إنما من باب التقديم لعرض المنهج الفلسفي بشكل موجز؛ وصولاً إلى استعراض منهج العلامة الطباطبائي في الفلسفة، والذي يعنينا بشكلٍ خاص.

يرى الدكتور هادي فضل الله «إن الفلسفة ليست في نهاية الأمر إلاّ منهجاً خاصاً من مناهج التفكير، يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية إلى الوجود، وعلاقة الإنسان به، ويبتعد الفيلسوف عن النظرة الدارجة، ولا يقيّد نفسه باستخدام منهجي الإستدلال والإستقراء والتجريب، فإن الفلسفة أكثر اعتماداً على الإستدلال العقلي منها على الإستقراء والتجريب، بينما الرياضيّات استدلالية محضة، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الإستدلال وكثير من الإستقراء والملاحظة والتجريب، والمنهج الذي تعتمده الفلسفة وتلتزمه في أبحاثها كلها هو المنهج

(١) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق، بيروت، ط٢، ت٢٠٠٠م، ص١٣.

العقلي؛ وكما أنه لا يجوز لأي فيلسوف أن يقرّر أمراً دون أن يؤيده ببراهين عقلية منطقية تسلّم بها كل العقول»[١].

والعلامة الطباطبائي لم يحد عن هذا الأمر إطلاقاً، فمنهجه العقلي، وأدلته النظرية، وبراهينه المنطقية، تجلّت بشكل واضح في كل المسائل الفلسفية التي اشتغل عليها، ومنها ما استعرضناه في الفصل الثاني من هذه الدراسة، وسيتّضح معنا ما تبقى منها في الفصول القادمة إن شاء الله.

فهو «لم يكن ليخرج عن دائرة البرهان في الأبحاث الفلسفية، وكان يفصل جيداً بين المغالطة والجدال، والخطابة والشعر، وبين القياسات البرهانية، ولا يخلط أبداً بين المسائل الفلسفية والمسائل الشهودية والعرفانية والذوقية»[٢].

كما أنه «اعتمد في بحثه الفلسفي على الأسلوب البرهاني في عملية الإستدلال، واجتنب ما لجأ إليه بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة الإسلامية من الإستعانة بالشعر والنصوص الصوفية والعرفانية والعبارات الذوقية»[٣].

هذا إلى جانب عقلانية الطباطبائي السيناوية - نسبة لابن سينا - «ومع أن الطباطبائي صدرائي المبنى إلا أنه سينوي المشرب، فهو لا يتقيّد بأقوال صدر الدين الشيرازي حرفياً، وإنما يقبلها إن انتهى إليها

---

(١) مدخل إلى الفلسفة، م.م، ص٣٩.

(٢) الشمس الساطعة، م.م، ص٤٠.

(٣) الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، ط١، ت٢٠٠١، ج١، ص١١٩.

البرهان، فيما يرفضها ويصوغ رأيا آخر إن لم يسعفه البرهان، فهو في قبول الآراء ورفضها لا يعتمد الذوق وإنما يستند إلى البرهان كما هو أسلوب المشائين»[١].

وهذا ما أكده تلميذه الطهراني حيث قال: «كان أستاذنا يجلُّ إبن سينا ويعتبره أقوى من صدر المتألهين في فن البرهان والإستدلال الفلسفي»[٢].

ولنأخذ مثالاً على ذلك، وهو ما جاء في معرض حديثه عن موضوع الحكمة والبراهين المستعملة فيها فيقول: «أن كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه، إذ لا خارج هناك، فلا علّة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية. وأمّا برهان الإنّ فقد تحقق في كتاب (البرهان من المنطق) أن السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإنّ الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر»[٣].

وبعبارةٍ أوضح: «إن البراهين المستعملة في الحكمة ليست براهين لمية، وهي البراهين التي يكون السلوك فيها من العلّة إلى المعلول، لأنه لا غير للوجود سوى العدم، فلا علّة للوجود خارج الوجود، وإنما البراهين فيها براهين إنّية تعتمد على الملازمات العامة التي يُسلك فيها من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر، بمعنى أنه لا يمكن الإستناد إلى البرهان اللمي في الفلسفة الإلهية، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.ن، ص١٣٢.

(٢) الشمس الساطعة، م.س، ص٤١.

(٣) نهاية الحكمة، ج١، م.م، ص١٢.

المطلق الشامل لكل شيء، وليس هناك علّة للوجود غير الوجود؛ بينما يشترط في البرهان اللّمّي أن يكون الحدّ الأوسط علّة لثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر، والحدّ الأصغر في الفلسفة هو الموجود المطلق، والحدّ الأكبر لا بدّ أن يرجع إلى الوجود، لأن المحمولات في الفلسفة لا بدّ أن تكون من سنخ الوجود، من قبيل: «العلية والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل».

وعلى هذا، يكون «الحدّ الأصغر الذي هو موضوع الفلسفة الوجود المطلق الشامل لجميع مراتب الوجود، والمحمولات في الفلسفة تعود إلى الوجود ولا علة للوجود خارج الوجود، فلا مجال للبرهان اللمي في الفلسفة»[١].

أما في الإعتباريات، «فقد أقام العلامة الطباطبائي برهاناً على أن الفاعل الإرادي لا تنطلق إرادته إلاّ من أمرٍ اعتباري، أي أن الإنسان لا يفعل الفعل إلاَّ بعد إذعان بأمر اعتباري دائماً، واستدل على هذا المدعى، بأنه لو كان الشيء موجوداً في الخارج لما أوجب حركة الإنسان، لأن الموجود في الخارج لا يسعى الإنسان لتحصيله، لأنه من باب تحصيل الحاصل، وإنّما يسعى الإنسان دائماً لتحصيل ما ليس بحاصل، فإذا كان كذلك فلا بدّ أن ما يسعى لتحصيله الغير موجود، أي لا بدّ من الإذعان بقضية اعتبارية يسعى الفاعل الإرادي لإيجاد الفعل لأجلها.

فبيّن أن الحاجة إلى الإعتبار ضرورية وأن أفعال الإنسان متولّدة من

(١) للتوسع حول هذا الأمر، انظر: نهاية الحكمة، م.ن، ص١٢ أو مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص١٣٠.

إرادته المنبثقة من القضايا الإعتبارية، حيث أن قضايا (الحسن والقبح) عملية تندرج في عموم القاعدة المذكورة، فيدل ذلك على اعتباريتهما»[١].

أما في المسائل الكلامية أو ما يسمى (علم الكلام) والذي يعرّف: «بأنه العلم الذي يُعنى ببيان الأصول الإسلامية والدفاع عن عقائد الإسلام الحقة في مقابل آراء أهل البدع والشبهات، والذي يستخدم ويتوسّل أسلوب المحاججة الكلامية، ويعتمد الأدلة العقلية والنقلية، كما أن المنهج المتبع في ذلك هو المنهج الجدلي على ما تفيده كلمة محاججة»[٢].

فإنه وإنطلاقاً من هذا التعريف لعلم الكلام ومنهجه الجدلي، نرى أن العلامة الطباطبائي لم يخرج عن دائرة المنهج الذي، - وكما مرّ معنا - يتوسّل الأدلة العقلية والنقلية في سبيل إثبات الرأي وإفحام الخصم.

فلو استعرضنا مثالاً على ذلك في مسألة التوحيد لوجدنا أن الطباطبائي يسير وفق هذا المنهج المذكور بشكل دقيق وواضح؛ وذلك بعد الإنتهاء من تفسيره للآية الثالثة بعد السبعين من سورة المائدة والتي جاء فيها: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[٣]، نجده قد أفرد عنواناً خاصاً وضعه بين قوسين يقول فيه: (كلام في معنى التوحيد في القرآن) تناول فيه هذه المسألة الكلامية والتي تُعتبر من أهم المسائل الكلامية، أو لنقل هي أمّ المسائل الكلامية على الإطلاق.

---

(١) سند، محمد، العقل العملي، دار الهادي، بيروت، ط١، ت٢٠٠٢م، ص٢٧٩.

(٢) بدوي، إبراهيم، علم الكلام الجديد، دار العلم، بيروت، ط١، ت٢٠٠٢، ص١٧.

(٣)

وقد أفرد لهذه المسألة مساحة واسعة جداً من النقاش العلمي وأيّدها بالأدلة العقلية والنقلية والتاريخية، حيث بلغت ما يقرب من عشرين صفحة لا مجال لاستعراضها كلّها، إنما سنقتطف منها ما يؤيد غرض بحثنا.

يمهّد العلاّمة الطباطبائي لبحثه بالقول: «لا يرتاب الباحث المتعمّق في المعارف الكلية أن مسألة التوحيد من أبعدها غوراً، وأصعبها تصوراً وإدراكاً، وأعضلها حلاً لارتفاع كعبها عن المسائل العامية التي تتناولها الأفهام، والقضايا المتداولة التي تألفها النفوس، وتعرفها القلوب.

وما هذا شأنه تختلف العقول في إدراكه والتصديق به للتنوع الفكري الذي فطر عليه الإنسان.. فهذا كلّه ممّا لا شكّ فيه، وقد قرّر القرآن هذا الإختلاف في موارد من آياته الكريمة كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[3]... فقد بلغ هذا الإختلاف في الفهم عند بعض الناس أن جعلوا الأوثان المتخذة، والأصنام المصنوعة من الخشب والحجارة حتى من الطينة المعمولة من أبوال الغنم شركاء لله، وقرناء له، يُعبد كما تُعبد هؤلاء، ويُسأل كما تُسأل هؤلاء، ويخضع له كما يخضع لها...

وهذه النظرة عند الإنسان تنطوي على ما يراه من أن للوجود المتعالي قدره مثل ما يراه لآلهته التي خلقها بيده، أو خلقها إنسان مثله

(١) سورة الزمر، الآية: ٩.
(٢) سورة النجم، الآيتان: ٢٩، ٣٠.
(٣) سورة النساء، الآية: ٧٨.

بيده، ولذلك كانوا يثبتون له تعالى من صفة الوحدة مثل ما يصفون به كل واحد من أصنامهم، وهي الوحدة العددية التي تتألف منها الأعداد، قال تعالى: ﴿وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡۖ وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ ۝٤ أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ۝٥﴾(١).

.... والقرآن الكريم ينفي في تعليمه الوحدة العددية عن الإله جلّ ذكره، فإن هذه الوحدة لا تتم إلاَّ بتمييز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمحدودية التي تقهره، والمقدرية التي تغلبه، مثال ذلك ماء الحوض إذا فرّقناه في آنية كثيرة كان ماء كل إناء ماء واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنما صار ماءً واحداً يتميز عما في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه، وكذلك هذا الإنسان إنما صار إنساناً واحداً لأنه مسلوب عنه ما للإنسان الآخر، ولولا ذلك لم يأتِ للإنسانية الصادقة على هذا وذاك أن تكون واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد.

فمحدودية الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً، ثم بانسلاب هذه الوحدة من بعض الجهات تتألف كثرة عددية كما عند عروض صفة الإجتماع بوجه.

وبعبارةٍ أخرى، افرض أمراً متناهياً وآخر غير متناهٍ، تجد غير المتناهي محيطاً بالمتناهي، بحيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض أي دفع فرضته، بل غير المتناهي مسيطر عليه بحيث لا يفقده، المتناهي في شيء من أركان كماله، وغير المتناهي هو القائم على نفسه، الشهيد عليه، المحيط به، ثمّ انظر في ذلك إلى قوله تعالى:

---

(١) سورة ص، الآيتان: ٤، ٥.

﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣ أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾[١]، وهذا المعنى هو الذي ينفي عنه تعالى الوحدة العددية، إذ لو كان واحداً عددياً أي موجوداً محدوداً منعزل الذات عن الإحاطة بغيره من الموجودات صحّ للعقل أن يفرض مثله الثاني له، سواءً كان جائز التحقق في الخارج أو غير جائز التحقق.

وصحّ عند العقل أن يتّصف بالكِثرة بالنظر إلى نفسه، وإن فرض امتناعه في الواقع. وهو ليس كذلك..

.. ففي التوحيد والخصال بإسناد عن المقدام بن شريح بن هاني عن أبيه قال: إن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، أتقول: إن الله واحد؟ قال: فحمل الناس عليه، وقالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: دعوه فإن الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم!... ثم قال: يا أعرابي إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ مالا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال: إنه ثالث ثلاثة؟ وقول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز لأنّه تشبيه، وجلّ ربنا وتعالى عن ذلك؛ وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا، وقول القائل:

---

(١) سورة فصلت، الآيتان: ٥٣، ٥٤.

إنه عزّ وجل أحديّ المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عزّ وجلّ»[١]..

ما تقدم عرضه، يؤكد مدى التزام الطباطبائي بالمنهج الجدلي الذي يتوسّل الأدلة العقلية والنقلية لإثبات المدعى وخاصة في المسائل الكلامية.

٣ - في الذوق والأخلاق

الذوق لغةً: «مصدر ذاق الشيء يذوقه ذوقاً وذواقاً ومذاقاً، فالذّواق والمذاق يكونان مصدرين ويكونان طعماً، كما تقول ذواقه ومذاقه طيب»[٢].

أما في الإصطلاح: فهونتيجة الطريقة المعتمدة على تصفية الباطن والقلب للوصول إلى الحقيقة الربانية عن طريق الحدس والكشف العرفاني.

وبعبارةٍ أخرى، «هي تلك اللذة التي يتذوّقها السالك في سفره الروحاني، وما يعيشه في مجاهدات ورياضاتٍ قلبية، وما يسلكه من مدارج على مستوى القامات والأحوال، وما يستشعره من الصفاء والإنتشاء الرباني، والإمتزاج الوجداني، والإتحاد بين الذاتين: العاشقة والمعشوقة، داخل بوتقة عرفانية واحدة، وهي في الأصل مصطلح صوفي[٣] تعكس مضمون التجربة الوجدانية التي يعيشها السالك في

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ص٨٦ - ١٠٤.

(٢) لسان العرب، مادة ذوق، م.م، ص١٤٠٣.

(٣) ذلك (لأن الصوفي هو من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله عن =

رحلته الروحانية من أجل تحقيق الوصال أو اللقاء الرباني عبر محطات ثلاث، وهي: التحلية والتخلية والوصال»[(١)].

والتحلية بمعنى التحلّي بمكارم الأخلاق، والتخلية بمعنى التخلي عن العلائق الدنيوية التي تشغل قلب المرء، والوصال بمعنى اللقاء أو الوصول إلى ساحة الكشف الشهودي المعنوي الصوري الغنية بالمعارف.

ويقصد بالصوري ما يحصل في عالم المثال، لا ما يستفاد عن طريق الحواس الخمس، وذلك إما عن طريق المشاهدة، وإما عن طريق السماع، أو يكون الكشف على سبيل التنسم بالنفحات الإلهية»[(٢)].

وهذه الكشوفات أو النغمات أو الإشراقات تنير قلب العارف، «بالعلم بالحق سبحانه وتعالى وبأسمائه وصفاته ومظاهره، كما العلم بالمبدأ والمعاد وحقائق العالم أي كل مراتب الوجود»[(٣)].

فالعارف لا يرى في الوجود إلاّ وجود الله حيث؛ «إن توحيد العارف يختلف عن توحيد الفيلسوف والمتكلّم، لأنّ العارف يعتقد أن الوصول إلى توحيده تعالى يعني الوصول إلى حال من الفناء التي لا يرى فيه إلاّ الله سبحانه، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[(٤)]، بمعنى أنّ كل

= البشر، واستوى عنده الذهب والمدر)، راجع: الزين، سميح عاطف، الصوفية في نظر الإسلام، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط. ٤، ت١٩٩٣، ص٢٥.

(١) حمداوي، جميل، الصوفية تجربة ومصطلح، منتدى المودة العالمي، موقع almuada, Çumer.com.

(٢) حمية، خنجر، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، ط١، ت٢٠٠٤م، ص٣٣٣.

(٣) شقير، محمد، فلسفة العرفان، دار الهادي، بيروت، ط١، ت٢٠٠٤، ص١٠.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

شيء بالنسبة إليه هو وجه الله عزّ وجلّ، وتسبيحه الذي يسبّح بحمد الله سبحانه، فبالنسبة للعارف لا شيء إلا الله تعالى، ولا وجود إلاّ وجود الله عزّ وجلّ، هذا المقام لا يمكن أن يصل إليه أحد (بالنسبة إلى العارف) إلاّ من خلال مجاهدة النفس، فمجاهدة النفس هي التي توصل إلى ذلك الصفاء، وإلى تلك البصيرة التي يمكن من خلالها أن ينظر العارف إلى ذاك الوجود نظرة مختلفة عمّا يراه الفيلسوف وعما يراه أي إنسانٍ آخر»[١].

وعليه، هل يمكننا وصف العلامة الطباطبائي بأنه من أهل العرفان؟ وهل لديه ذوق ومسلك خاص؟ وكيف تجلى ذلك في أخلاقياته؟ وخاصة أن الأخلاق والتحلي بفضائلها هي من أولى مراحل السير والسلوك إلى الله سبحانه وتعالى.

بحسب التتبع، يظهر جليّاً أنّ العلامة الطباطبائي كان من أهل هذا الفن، وليس هذا فحسب، بل كان من العرفاء ذو المقام العالي بنظر تلامذته ومريديه، وكان لديه مسلك خاص تلقاه من أستاذه الأوحد في هذا المجال وهو آية الله الميرزا علي القاضي، وهذا المسلك أساسه معرفة النفس وصولاً لمعرفة الله سبحانه، وبهذا الصدد يقول أحد تلامذة الطباطبائي وهو العلامة الطهراني: «كان مسلك أستاذه الأوحد آية الحق وسيد العارفين الحاج الميرزا علي القاضي، وهو مسلك أستاذه السيد أحمد الكربلائي الطهراني، والذي كان أستاذه آية الحق الآخوند الملا[٢] حسين قلي الهمداني (رض)، وهو مسلك معرفة النفس، الذي يتلازم مع معرفة الرب، وهو يحصل بعد عبور عالم المثال والصورة،

---

(١) فلسفة العرفان، م.س، ص٢٠.

(٢) يطلق مصطلح الآخوند، الملا، على رجل الدين صاحب المكانة الرفيعة في العلم.

وبعد عبور عالم النفس إلى الفناء عن النفس بمراتبها يحصل البقاء بالله، أما تجلّي سلطان المعرفة فإنه يحصل عندما لا يبقى في وجدان السالك أيّ من الآثار النفسانية؛ ومن الشروط المهمة لتحصيل هذا الأمر؛ المراقبة، حيث يجب على السالك أن يحفظ آدابها وشرائطها في كل مرحلة من المراحل، أو منزل من المنازل»(١).

أما لجهة أخلاقه وتعامله مع الآخرين، فيقول الطهراني: «أما الفرق الواضح الذي كان يميّز العلامة الطباطبائي عن الآخرين هو أنّ أخلاقيّاته كانت ناشئة من رشحات الباطن، وبصيرة الضمير، وحلول حقيقة السير والسلوك في باطن القلب والذهن، وكانت معاشراته ومعاملاته وسائر أموره تقوم على ذلك الأصل»(٢).

وينقل الطهراني بعض الأحداث التي تظهر هذا المستوى الرفيع من الأخلاق فيقول: «رغم أن هذا الإنسان كان عالماً كبيراً، إلا أنه كطالب صغير كان يجلس في زاوية ساحة المدرسة على الأرض، ويأتي عند الغروب إلى المدرسة الفيضية للصلاة، فيصلي عندما تقام الجماعة مثل سائر الطلاب مؤتماً بالمرحوم آية الله السيد محمد تقي الخونساري.

فقد كان العلامة الطباطبائي متواضعاً ومؤدباً، وشديداً في حفظ الآداب إلى الدرجة التي حملتني على أن أقول له تكراراً: إن هذه الدرجة من الأدب والدقة والرعاية فيكم جعلتنا بلا أدب! فهل فكرتم بحالنا!»(٣).

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٨٠.

(٢) م.ن، ص٨٢.

(٣) م.ن، ص٧٧.

وفي موضعٍ آخر ينقل الطهراني: «قبل عدة سنوات زرته في مشهد المقدسة، وعندما دخلت عليه كان مستلقياً على وسادة، فقد طلب منه الطبيب أن لا يجلس على الأرض الصلبة بسبب ضعف قلبه، وبمجرد أن رآني نهض من مكانه وطلب مني أن أجلس عليها، فلم أقبل وبقينا لفترة واقفين، حتى قال: إجلس، فيجب أن أقول لكم شيئاً، فأطعته متأدباً، وجلس هو على الأرض، ثم قال: ما كنت أريد أن أقوله لكم: إنّ هذا المكان أكثر ليونة»[١].

ويضيف الطهراني: «منذ ذلك الوقت الذي كنا ندرس في قم، لم يحصل أن سمح لنا بالصلاة جماعة وراءه، وقد بقي هذا حسرة في قلوبنا، لأننا لم ندرك جماعته، واستمرّ الأمر كذلك إلى أن جاء شهر شعبان وتشرّف الطباطبائي بزيارة مدينة مشهد وصلَّ بمنزلنا، وجعلنا غرفته في المكتبة لكي يتسنى له قراءة ما يشاء من الكتب؛ وعندما كان وقت المغرب، فرشت له وللممرّض الذي كان يرافقه سجادة للصلاة، وخرجت من الغرفة ليبدأ بالصلاة فالتحق به على هذه الحال، فمرّت ربع ساعة من المغرب، وناداني مرافقه، وقال: ما زال السيد ينتظركم لتبدأوا بالصلاة، قلت: أنا أريد أن أقتدي، قال: بل نحن نقتدي، قلت: أرجوكم أن تبدأوا بصلاتكم، فقال: ونحن نرجوكم أيضاً، قلت له: منذ أربعين سنة وأنا أطلب منكم أن تسمحوا لنا بالصلاة وراءكم، فاقبلوا منّا، فقال مبتسماً: سنة تضاف إلى الأربعين.. ولم أستطع أبداً أن أتقدّمه، واعترتني حالة شديدة من الخجل والحياء. فرأيت أخيراً أنه قد ثبت في مكانه ولم يكن مستعداً للتنازل بتاتاً، وليس من الصحيح أن

---

(١) م.ن، ص٧٨.

أخالف طلبه، فأذهب وأصلي لوحدي فرادى، قلت له: إنني عبدٌ مطيع لكم، فإذا أمرتم التزمت، قال: أي أمر نحن نرجو منكم؟ فنهض للصلاة، وصلى مأموماً. وبعد أربعين سنة، إضافةٍ إلى أنني لم أقدر على تحقيق الصلاة جماعة خلفه، بل وقعت هذه الليلة في هذا الفخ أيضاً»[١].

من مجموع ما تقدّم، يتبيّن معنا أن العلامة الطباطبائي كان من أهل العرفان المميّزين، وكان في سيره وسلوكه نحو الله سبحانه وتعالى ينتهج منهج معرفة النفس الموصلة إلى معرفة الرب، وهذا المنهج تلقاه عن أستاذه الميرزا علي القاضي.

أمّا لجهة أخلاقه، فهو كان في غاية الأدب والرّفعة في الأخلاق يشهد له بذلك القريب والبعيد، وعلى اعتبار أنّ الأخلاق سمة من سمات العارف أتينا على ذكرها في هذا السياق.

أمّا منهجه في المسائل الأخلاقية، كمسألة (الحسن والقبح) وغيرها، تركنا البحث فيها هنا لأنّنا سنناقشها في الفصل القادم تحت عنوان مستقل، وسيتبيّن معنا أن منهجه كان إصلاحياً أكثر من كونه تجريبياً أو وصفياً.

٤ - في المسائل العلمية والإجتماعية:

إنطلق العلامة الطباطبائي في معالجته للمسائل العلمية وفق المنهج الإسلامي الذي اعتمد فيه على القرآن الكريم، وما ثبت عن

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٧٩.

المعصوم عليه‌السلام بالمعنى الأعمّ، وعلى العقل؛ ولكونه فقيهاً، ومفسراً، وفيلسوفاً، انعكس ذلك على مجمل مناقشاته للمسائل العلمية التي كان منهجه فيها أقرب ما يكون إلى المنهج الجدلي المعضود بالأدلة العقلية، ويمكننا تلمس ذلك من خلال المحاورات العلمية التي كان يعقدها العلامة الطباطبائي مع تلامذته، حيث كانوا يطرحون عليه الأسئلة العلمية المختلفة وكان يجيبهم وفق المنهج المذكور آنفاً، ومن هذه المحاورات على سبيل المثال:

عندما سأله أحد تلامذته: «هل تعتبر الروح بلسان الشرع هي أوّل ما خلق الله، أي الحجاب الأقرب؟ وما يعبّر عنه بالعقل الأول»؟

أجاب الطباطبائي: ورد في الروايات الشريفة أنّ إطلاق لفظ أوّل ما خلق الله على عدة أمور منها: «أوّل ما خلق الله نور نبيّك يا جابر»[1]، أو أوّل ما خلق العقل، أو الماء، أو اللوح، أو القلم.

وفي سورة الشورى ﴿حمٓ ۝١ عٓسٓقٓ ۝٢﴾، يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢﴾[2].

والحاصل، أن دراية الإيمان والكتاب قد تمّت بواسطة وحي الله على الرسول، وذلك من خلال إيصال روحه المباركة بذلك الخلق العظيم الذي هو الروح، وبناءً عليه، فإنّ روح النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله قد وجدت من هناك وهي أوّل ما خلق الله.

وفي لسان الحكمة، يمكن اعتبار أن المراد من العقل الأول هو

(١) يبدو أن السائل للنبي صلى‌الله‌عليه‌وآله هو جابر بن عبد الله الأنصاري أحد أفاضل الصحابة.

(٢) سورة الشورى، الآيات: ١، ٢ و٥٢.

الروح، لكن بشرط أن تنتزع خواصها، أي يبقى على نفس ذلك التجرد والإطلاق، وإلا لما كان عقلاً أوّلاً، وكل ما يتنزّل يفقد المزيد من السعة والإطلاق[١].

وفي محاورة أخرى، يسأل التلميذ: «هل حقّق إبن سينا في مسألة طي الأرض، باعتباره من الحكماء الذين بحثوا كثيراً في العلل المادية، وله تحقيقات جيّدة؟»[٢].

يجيب العلامة الطباطبائي: لم أجد بحثاً حقّق فيه إبن سينا في موضوع طيّ الأرض، ولكنه يؤمن بخرق العادة ويصدّق بمعجزات الأنبياء.

يقول الله سبحانه وتعالى في مسألة عرش بلقيس: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى﴾[٣].

إن المراد من ارتداد الطرف ليس إغماض العين، بل أسرع من ذلك بألف مرة؛ فالطرف ليس جفن العين، ولو كان ذلك لوجب أن يقول: فلما لم يرتد إليه طرفه رآه مستقراً عنده؛ بل الطرف هو النظر باللحاظ، والمراد من ارتداد الطرف هذا أنه قبل ارتداد النظر، أي شعاع البصر الخارج من العين ووقوعه على الأشياء وحسب قانون الإنعكاس يرتدّ النور، ومنه تنعكس على العين ويتحقق الإبصار.

أي أنك قبل أن ترى الشيء الذي تنظر إليه سوف ترى عرش

---

(١) الشمس الساطعة، م.م، ص٣٢٢.
(٢) الشمس الساطعة، م.م، ص٣٢٥.
(٣) سورة النمل، الآية: ٤٠.

بلقيس، وهذا أسرع من سرعة النور التي تبلغ ثلاثمائة ألف كيلومتر في الثانية.

ولهذا لا يقول القرآن الكريم أنه أحضر العرش، بل ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ﴾، فبمجرد أن تحدث مع الذي عنده علم من الكتاب رأى العرش عنده، وهذا يعود إلى طي الأرض[(١)].

أما في المسائل الإجتماعية، فكان منهجه فيها إصلاحياً مع نزعة ظاهرة بعض الشيء نحو المنهج التجريبي.

فهو لم يكتفِ بعرض المسألة والإشكالات الواردة فيها وحسب، بل كان يقدم الحل وفق الرؤية الإسلامية الشاملة، ولعلّ هذا المنهج انطلق عنده من شعوره العميق بالمسؤولية الإسلامية، إضافة إلى ما كان يسود بيئته من غزو فكري وثقافي.

وعن أسلوب العلامة الطباطبائي ومعالجته لجملة من القضايا مثل الحرية والمجتمع الإسلامي، يقول العلاّمة: «كلمة الحرية على ما يراد بها من المعنى لا يتجاوز عمرها في دورانها على الألسن عدة قرون، ولعلّ السبب المبتدع لها هي النهضة المدنية الأوروبية قبل بضعة قرون لكن معناها كان يجول في الأذهان وأمنية من أماني القلوب منذ أعصار قديمة.

والأصل الطبيعي التكويني الذي ينتشي منه هذا المعنى هو ما تجهز به الإنسان في وجوده من الإرادة الباعثة على العمل، فإنها حالة نفسية في إبطالها للحس والشعور المنجر إلى إبطال الإنسانية.

غير أن الإنسان لما كان موجوداً اجتماعياً تسوقه طبيعته إلى الحياة

---

(١) الشمس الساطعة، م.س، ص٣٤٦.

في المجتمع وإلقاء دلوه في الدلاء بإدخال إرادته في الإرادات، وفعله في الأفعال المنجرّ إلى الخضوع لقانون يعدل الإرادات والأعمال بوضع حدود لها، فالطبيعة التي أعطته إطلاق الإرادة، والعمل هي بعينها تحدد الإرادة والعمل، وتقيد ذلك الإطلاق الإبتدائي والحرية الأولية.

والقوانين المدنية الحاضرة لما وضعت بناء أحكامها على أساس التمتع، المادي كما عرفت أنتج ذلك حرية الأمة في أمر المعارف الأصلية الدينية من حيث الإلتزام بها وبلوازمها، وفي أمر الأخلاق، وفي ما وراء القوانين من كل ما يريده ويختاره الإنسان من الإرادات والأعمال فهذا هو المراد بالحرية عندهم.

وأما الإسلام فقد وضع قانونه على أساس التوحيد بداية ثم على أساس الأخلاق الفاضلة، والتي تعرضت لكل يسير وخطير من الأعمال الفردية والإجتماعية كائنة ما كانت، فلا شيء مما يتعلق بالإنسان أو يتعلق به الإنسان، إلا وللشرع الإسلامي فيه قدم أو أثر قدم، فلا مجال ولا مظهر للحرية بالمعنى المتقدم فيه.

نعم، للإنسان فيه الحرية عن قيد عبودية غير الله سبحانه وتعالى، وهذا وإن كان لا يزيد على كلمة واحدة غير أنه وسّع المعنى عند من بحث بصورة عميقة في السنة الإسلامية، والسيرة العملية التي تندب إليها وتقرّها بين أفراد المجتمع وطبقاته، ثم قاس ذلك إلى ما يشاهد من سنن السؤدد والسيادة، والتحكمات في المجتمعات المتمدنة بين طبقاتها وأفرادها وبين كل أمةٍ قوية وضعيفة.

وأما من حيث الأحكام، فالتوسعة فيما أباحه الله من طيبات الرزق ومزايا الحياة المعتدلة من غير إفراط أو تفريط قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ

زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٣].

ومن عجيب الأمر ما رامه بعض الباحثين والمفسرين، وتكلّف فيه من إثبات حرية العقيدة في الإسلام بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[٤]، وما يشابهه من الآيات الكريمة، وقد مرّ البحث التفسيري عن معنى الآية في سورة البقرة، والذي نُضيف إليها ها هنا، أنك عرفت أن التوحيد أساس جميع النواميس الإسلامية، ومع ذلك كيف يمكن أن يشرع حرية العقائد؟ وهل ذلك إلا التناقض الصريح؟ فليس القول بحرية العقيدة إلا كالقول بالحرية عن حكومة القانون في القوانين المدنية بعينها.

وبعبارةٍ أخرى، العقيدة بمعنى حصول إدراك تصديقي ينعقد في ذهن الإنسان ليس عملاً اختيارياً للإنسان حتى يتعلق به منع أو تجويز أو استعباد أو تحرير، وإنما الذي يقبل الحظر والإباحة هو الإلتزام بما تستوجبه العقيدة من الأعمال كالدعوة إلى العقيدة وإقناع الناس بها، وكتابتها ونشرها وإفساد ما عند الناس من العقيدة، والعمل المخالف لها، فهذه هي التي تقبل المنع والجواز، ومن المعلوم أنها إذا خالفت مواد قانون دائر في المجتمع أو الأصل الذي يتكي عليه القانون لم يكن مناص من منعها من قبل القانون، ولم يتكِ الإسلام في تشريعه على غير

(١) سورة الأعراف، الآية ٣٢.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٩.
(٣) سورة الجاثية، الآية: ١٣.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

دين التوحيد (التوحيد والنبوة والمعاد)، وهو الذي يجتمع عليه المسلمون والنصارى واليهود (أهل الكتاب)، فليست الحرية إلا فيها وليست فيما عداها إلا هدفاً لأصل الدين، نعم ها هنا حرية أخرى، وهي الحرية من حيث إظهار العقيدة في مجرى البحث»(١).

لقد أوضح الطباطبائي فيما تقدم مفهوم الحرية بالمعنى الإسلامي العام، وذلك بعدما قدّم بعرض الإشكال الذي ينتقد الإسلام كدين بوصفه مقيّداً للحريات العامة، ووصل في ختام بحثه إلى القول، بأن الحرية في الإسلام موجودة ومضمونة بشرط عدم الإخلال بالقوانين والأنظمة العامة للمجتمع الإسلامي، وهذا النموذج الذي تمّ استعراضه وإن لم يكن شاملاً لمفهوم مصطلح الحرية داخل كل طبقات المجتمع، إلاّ أن فيه من الدلالة التي نهدف من ورائها إلى إظهار جانب من المنهج الذي اعتمده في معالجة القضايا والمسائل الإجتماعية.

٥ - في المسائل التاريخية:

تجلّى المنهج الإستقرائي المعتمد على القرآن والسنة في مقاربات العلامة الطباطبائي للمسائل التاريخية وبشكلٍ موضوعي، حيث أنه لم يحد عن السياق التاريخي العام بغض النظر عن قناعاته المنبثقة من التزامه بالمذهب الإمامي، وهذا ما أكده في قوله: «ننظر فيه نظراً إجمالياً في تاريخ التفكير الإسلامي والطريق الذي سلكته الأمة الإسلامية على اختلاف طوائفها ومذاهبها، ولا نلوي فيه إلى مذهب من

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، قضايا المجتمع والأسرة والزواج، دار الصفوة، بيروت، ط١، ت١٩٩٥م، ص٤٢.

المذاهب بإحقاق أو إبطال، وإنما نعرض الحوادث الواقعة على منطق القرآن ونحكّمه في الموافقة والمخالفة، وقد اعتبر «القرآن في بيان مقاصده السنة النبوية، وعيّن لهم الأسوة في رسول الله ﷺ فكانوا يحفظون عنه، ويقلدون مشيّته العلمية تقليد المتعلم معلمه في السلوك العلمي»(١).

وعن سياق صياغة التاريخ بأسلوب متسلسل زمنياً، حاول الطباطبائي الإطلالة على نشأة بعض العلوم، إن لجهة تدوين وتجميع المصحف الشريف والأحاديث النبوية، أو لجهة بروز بعض العلوم نتيجة احتكاك المسلمين بشعوب البلاد التي فتحوها كعلم الكلام.

وللتعرف أكثر على منهج وأسلوب العلامة الطباطبائي، نذكر ما ورد عنه: «كان القوم في عهد النبي ﷺ - ونعني به أيام إقامته بالمدينة - حديثي العهد بالتعليم الإسلامي، حالهم أشبه بحال الإنسان القديم في تدوين العلوم والصناعات، يشتغلون بالأبحاث العلمية اشتغالاً ساذجاً غير فني على عناية منهم بالتحصيل والتحرير، وقد اهتموا أولاً بحفظ القرآن وقراءته، وحفظ الحديث عن النبي ﷺ من غير كتابة، ونقله، وكان لهم بعض المطارحات الكلامية فيما بينهم، واحتجاجات مع بعض أرباب الملل الأجنبية، ولا سيما اليهود والنصارى لوجود أجيال منهم في الجزيرة والحبشة والشام، ومن هنا بدأ ظهور علم الكلام، وكان يشتغلون برواية الشعر وقد كانت سنة عربية لم يهتم بأمرها الإسلام.. ثم لما ارتحل النبي ﷺ كان من أمر الخلافة ما هو معروف وزاد الإختلاف الحادث عند ذلك باباً على

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج٥، ص٢٧٧.

الأبواب الموجودة، وجمع القرآن في زمن الخليفة الأول بعد غزوة يمامة وشهادة جماعة من القرّاء فيها. . . »[١].

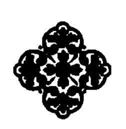
تجدر الإشارة إلى أمرين:

الأول: أننا لسنا بصدد استعراض التاريخ الإسلامي كما كتبه العلامة الطباطبائي، لأنّ هذا خارج عن إطار دراستنا.

الثاني: أن العلامة الطباطبائي ليس مؤرخاً، ولم يصنّف نفسه كذلك، كما أن أحداً لم يصفه أو يعتقد به مؤرخاً، جلّ ما في الأمر أنه من الذين اشتغلوا بالتاريخ الإسلامي خاصةً وفق منهج أردنا فهم كنهه، وبالتالي التأكد من مدى التزامه بالقاعدة التي كان يدعو إليها، وهي مسألة الفصل المنهجي بين العلوم.

ونستطيع أن نزعم بكل ثقة، وبحسب ما أمكننا من مراجعة العديد من المصادر المختلفة، بأن العلامة الطباطبائي قد نجح في هذا الأمر إلى حدّ بعيد إن لم نقل أنّه تقدّم على غيره في هذا المجال.

والجدير ذكره، أن جُهد العلامة الطباطبائي قد ساهم في رفد الساحة الإنسانية بالمعنى الأعم والساحة الإسلامية بالمعنى الأخص، بشتى العلوم التي ساهمت في إثراء وإغناء الفكر الإسلامي، الذي كان ولا يزال يتعرض لمحاولات التشويه والغزو الثقافي والحضاري.



(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج٥، ص٢٧٧/٢٩١.

الفصل الرابع

المسائل الفلسفية والأخلاقية في فكر الطباطبائي

أولًا: الفلسفة:

أ - الوجود والماهية.

ب - وحدة الوجود.

ج - الحركة الجوهرية.

ثانياً: الأخلاق:

أ - حول علم الأخلاق.

ب - نظرية الحسن والقبح.

أولاً: الفلسفة

تعدّدت وتنوّعت الآثار الفلسفية للعلاّمة الطباطبائي، فبينما جاء بعضها على شكل أبحاث فلسفية مستقلة في ذيل تفسير بعض السور أو الآيات في كتابه (الميزان في تفسير القرآن)، أو على شكل رسائل مدوّنة ببيان مكثف وموجز مثلما نجد في كتابه (الرسائل التوحيدية)(١)، أو على شكل تعليقات وحواشِي على أعمال حكماء معروفين، كما في تعليقته على (الأسفار الأربعة) لصدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألهين، أو من خلال ما دوّنه في مؤلفات مستقلة سطّر فيها أفكاره الفلسفية، كما في (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)(٢) و(بداية الحكمة)(٣) و(نهاية الحكمة)(٤).

وعمد الطباطبائي إلى اعتماد الأسلوب المتداول في تدوين المسائل الفلسفية لدى فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية في الكتابين الأخيرين، فبدأ بالأمور العامة أو الإلهيات بالمعنى الأعم وأردفها بالإلهيات بالمعنى الأخص.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الرسائل التوحيدية، مؤسسة النعمان، بيروت، لا.ط، ت١٩٩٩م.

(٢) م.م.

(٣) م.م.

(٤) م.م.

ولعلّ تمسّكه بذلك يعبر عن هدفه من تأليف (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة) كمقررين لدراسة الفلسفة في الحوزة العلمية، من أجل أن يوصلا دارس الفلسفة إلى تراث الفلسفة الإسلامية بيُسر وانتظام.

من هنا صار محور المباحث الفلسفية ومرتكزها هو (الأحكام الكلية للوجود)، والتي تشكل (أصالة الوجود) و(التشكيك بالوجود)، على اعتبار أن سائر المباحث في (الحكمة المتعالية) تترتب على الفراغ عن القول بهاتين المسألتين.

وكنا قد ذكرنا سابقاً، أن الطباطبائي اعتمد في بحثه الفلسفي - لجهة المنهج - على الأسلوب البرهاني في عملية الإستدلال، وترك ما لجأ إليه بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة الإسلامية من الإستعانة بالشعر والنصوص الصوفية والعرفانية والعبارات الذوقية، والتزم بشدة في مؤلفاته الفلسفية المستقلة (كبداية الحكمة ونهاية الحكمة) بكتابة المسائل بصورة متدرجة، لذلك عبّر عنها في كتابيه المذكورين بالمراحل، فجعل كلاً منهما على اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تتوزع على فصول.

ونرى أن العلاّمة الطباطبائي، قد بحث أولاً في المسائل التي تكون فيها المحمولات (الأحكام) مساوية للموضوع، بمعنى أن موضوع الفلسفة لما كان هو الوجود، فالمحمولات في هذه المرحلة تساوي الموضوع، كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والشيئيّة، ثم تلتها المراحل التي تكون فيها الأحكام أخص من الموضوع (الوجود)، بمعنى أنها وما يقابلها تساوي الوجود، كتقسيم الوجود إلى خارجي وذهني ومستقل.

ثم انتهى في المرحلة الاخيرة إلى الإلهيات بالمعنى الأخص، أي ما يتعلق بالبارئ تعالى من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله، لأنها الغاية القصوى للبحث في الفلسفة الإلهية، ومسائلها تبت-ني على ما يتقرّر في الأمور العامة أو الأحكام العامة للوجود لذا؛ فإن جملة العناوين التي سندرسها في هذا الفصل وخصوصاً في الجانب الفلسفي منها، تكاد تكون محصورة في كتابيّ الطباطبائي (بداية الحكمة ونهاية الحكمة)؛ وتجدر الإشارة أنّ الطباطبائي جعل من كتابه (بداية الحكمة) كبديل عن كتاب (المنظومة) للملا هادي السبزواري، فيما جعل كتابه الثاني (نهاية الحكمة) كبديل عن «الأسفار الأربعة» لصدر الدين الشيرازي، لذلك نجد أن كتب العلامة الطباطبائي لم تشتمل على تمام المباحث الفلسفية التي بين دفّتي مجلدات (الأسفار الأربعة)، لكن هذين الكتابين يشتملان على المطالب المهمة والأساسية مع المسائل الجديدة التي ابتكرها الطباطبائي.

لذلك، فإنّ العلامة الطباطبائي لم يستغرق في ذكر كل البراهين حول المسألة الواحدة، وإنما ذكر أقوى البراهين وأشدّها اختصاراً، ولم يحاول أن يستطرد أو يتوسّع في بيان هذه البراهين؛ وفي أكثر الأحيان، يعمد إلى ابتكار أدلّة جديدة لم تذكر من قبل في الكتب الفلسفية السابقة.

أ - الوجود والماهية:

عرّف العلاّمة الطباطبائي الوجود بقوله: «مفهوم الوجود بديهيّ معقول بنفس ذاته، لا يحتاج إلى توسيط شيء آخر، فلا معرّف له من حد أو رسم، لوجوب كون المعرّف أجلى وأظهر من المعرِّف»(١).

وبعبارةٍ أخرى، إن مفهوم الوجود من المفاهيم البديهية الضرورية المدرَكة أو المعقولة بذاتها، وليست بحاجة إلى توسط أمر آخر لتوضيحها أو تعريفها، ذلك كون مفهوم الوجود بسيط غير مركب، وليس له ذاتيات حتى يعرّف من خلالها بالحد التام أو الناقص أو من خلال الرسم التام أو الناقص، وكما جاء في علم المنطق، فإن التعريفات تكون بالحد التام الذي يتشكّل من الجنس القريب والفصل القريب، أو من خلال الحد الناقص الذي يتشكّل من الجنس البعيد والفصل القريب أو الفصل القريب لوحده، أو من خلال الرسم التام الذي يتشكل من الجنس القريب والعرض الخاص، أو من خلال الرسم الناقص الذي يتشكل بدوره من الجنس البعيد والعرض الخاص. والفرق بين التعريف بالحدّ بقسميه والرسم بقسميه، إن الحدّ يكون التعريف به من خلال الذاتيات، أما الرّسم فيكون التعريف به في معظم الأحيان بالإعراض، ومن الأمثلة على ذلك:

- بالحد التام المعرّف (الإنسان) الجنس القريب (حيوان) الفصل القريب (ناطق). النتيجة: الإنسان حيوان ناطق.

- بالحد الناقص المعرَّف (الإنسان)

(١) بداية الحكمة، م.م، ص١١.

الفصل القريب لوحده (ناطق). النتيجة: الإنسان ناطق.

- بالرسم التام المعرَّف (الإنسان) الجنس القريب (حيوان)

العرض الخاص (ضاحك). النتيجة: الإنسان حيوان ضاحك.

- بالرسم الناقص المعرَّف (الإنسان)

الجنس البعيد (جسم) العرض الخاص (ضاحك). النتيجة: جسم ضاحك(١).

كما أنه يشترط في التعريف أن يكون أوضح وأجلى من المعرّف عنه، ولكون الوجود بسيط وغير مركّب، وبالتالي لا يوجد أوضح من الوجود لتعريف الوجود، وعليه، فإن الوجود لا يحتاج إلى تعريف لأنه بديهي فلا يمكن أن يعرَّف.

وأنّ مفهوم الوجود، مفهوم بسيط، غير مركب، فهو غير محتاج لتوسيط شيء آخر في معرفته، وقد ذكر العلامة الطباطبائي دليلين على بداهة مفهوم الوجود، الأوّل: «أن العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد، إذ لا تمايز في العدم، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلا ارتفع النقيضان، وهو محال»(٢).

وتوضيح ما تقدّم: أن العدم الذي هو لا شيء مطلقاً، والذي هو مناقض تماماً للوجود الذي هو شيء موجود مطلقاً، فكما أن لا تمايز واختلاف في العدم كذلك في نقيضه الذي هو الوجود بمعناه الواحد، وخلاف ذلك محال لضرورة عدم ارتفاع واجتماع النقيضان حيث أينما

---

(١) المظفّر، محمد رضا، المنطق، دار التعارف، بيروت، ط٣، ت١٩٩٥، ص٩١ - ١٠٣.

(٢) بداية الحكمة، م.م، ص١٣.

حلّ الوجود يجب أن يرتفع العدم، لأن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

الثّاني: «الوجود ظاهر بنفسه مظهر لغيره، ويشبهون الوجود عادة بالنور، فكما أن النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، كذلك الوجود كالنور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، والمعرِّف لا بدّ أن يكون أجلى وأظهر من المعرَّف، لأنّ عملية التعريف مثل الضوء الذي نسلطه على شيء غير واضح فيكشفه لنا، وهكذا التعريف يكشف وينير لنا الشيء المعرّف، أما إذا كان هذا الشيء المعرَّف هو بنفسه واضحاً ومضيئاً فحينئذٍ لا يحتاج إلى تعريف، فتارةً تبحث عن شيء في مكان مظلم فتحتاج إلى المصباح، فأنت تحتاج للمصباح حتى تصل إلى هذا الشيء، وتارةً أخرى أنت تريد أن تصل إلى مصباح مضيء، فلا تحتاج إلى أن تحمل مصباحاً بيدك لأجل الوصول لذلك المصباح، هكذا الوجود فهو مضيء بنفسه كما أنه يضيء غيره، ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، فليس هناك شيء أوضح وأعرف من الوجود»[١].

وهذا معنى قول الطباطبائي: «أنّ المعرَّف أجلى وأظهر من المعرِّف».

كذلك، فإن مفهوم الوجود مشترك معنوي وليس مشترك لفظي، حيث أن «الوجود يحمل على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنوياً»[٢].

والدليل عليه، كما عبّر عنه العلاّمة الطباطبائي: «أنّا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن،

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص١٧٩.
(٢) بداية الحكمة، م.س، ص١١.

وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه، ومن المعلوم أن التقسيم يتوقّف في صحته على وحدة المقسّم ووجوده في الأقسام»[١].

كقولنا: الله موجود، زيد موجود، الفرس موجود، الحجر موجود؛ فحمل هذا الوجود على هذه الموضوعات المختلفة واشتراكها جميعاً بالوجود، إنما هو من قبيل الإشتراك المعنوي وليس الإشتراك اللفظي، «فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدّد موضوعاته، لتغير معناه بتغيّر موضوعاته بحسب الإعتقاد بالضرورة»[٢].

وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى موارد الإشتراك اللفظي بحسب البعض بقوله: «والقائلون بالإشتراك اللفظي بين الأشياء، أو بين الواجب والممكِن، إنما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخية بين العلة والمعلول مطلقاً، أو بين الواجب والممكِن»[٣].

وردّ العلامة الطباطبائي على هذا القول: «بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة، فإنّا إذا قلنا: (الواجب موجود) فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الإشتراك المعنوي، وإذا كان المفهوم منه ما يقابله، وهو مصداق نقيضه، كان نفياً لوجوده، تعالى عن ذلك، وإن لم يفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة»[٤].

---

(١) بداية الحكمة، م.م، ص١٣.
(٢) م.ن، ص١٣.
(٣) هذا القول منسوب إلى أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري، م.ن، ص١٣.
(٤) م.ن، ص١٤.

وبحسب ما تقدّم، يمكننا القول؛ أنّ التسليم بمقولة الإشتراك اللفظي يؤدي حتماً إلى تعطيل العقول عن المعرفة وانسداد باب العلم، لأنه إذا قلنا أن الواجب موجود وانتزعنا منه مفهوم وجود الممكن، كان ذلك من الإشتراك المعنوي في الوجود وهو المطلوب، أما إذا كان المفهوم من الوجود ما يقابله من العدم الذي هو عين نقيضه، كان ذلك نفياً لوجود الله تعالى عن ذلك، وإن لم يفهم من الوجود شيء، كان ذلك تعطيلاً للعقل عن المعرفة وهذا خلاف الضرورة.

وبالخلاصة، فإن مفهوم الوجود مفهوم بسيط غير مركّب لا يعرّف إلا بالوجود، كما أن هذا الوجود هو مشترك معنوي غير لفظي بين الواجب والممكن، بمعنى أنه لو قلنا: الواجب موجود، الإنسان موجود، الكتاب موجود، فإن معنى موجود (المحمول) في القضية الأولى (الواجب موجود) نفس معناه في القضية الثانية (الإنسان موجود) أو (الكتاب موجود)، وهذا الكلام في المفهوم لا في المصداق، وإلا فمما لا إشكال فيه، أن حقيقة الواجب تعالى في الخارج تختلف عن حقيقة الممكن، أي أن حقيقته وكُنهه ليس كمثلها شيء، وهي غير حقيقة مخلوقاته.

أما بخصوص الماهية فيقال في معناها: «المراد بالماهيّة أنها تارة تطلق ويراد منها المعنى الأخص، وهي ما يقال في جواب ما هو؟ فلو سُئلنا ما هو الإنسان؟ لقلنا: حيوان ناطق، وهي مصدر جعلي مأخوذ من ما هو؟ أي هي ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوره لها تصوراً تاماً، أو هي قالب ذهني للموجودات العينية الإمكانية، أو هي الحد العقلي المنعكس في العقل من الموجودات المحدودة»[1].

---

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص١٩٣.

يقول العلامة الطباطبائي: «أن الوجود زائد على الماهية عارضٌ لها، بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، فللعقل أن يجرد الماهية عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها، ثم يصفها بالوجود، وهومعنى العرض، فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها، والدليل عليه: أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصحّ ذلك، لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه»[1].

كقولنا: زيد غير موجود، فصحة السلب عن وجود زيد في القضية دليل عن أن الوجود عارض على الماهية، ولأن الجزئي لا يمكن فصله عن الكلي، وصحة السلب في القضية المذكورة تؤكد أن الوجود أيضاً عارض على الماهيّة.

وبعبارةٍ أخرى، وهي أن العقل حينما يلاحظ أي موجود ممكن، كالقلم، الكتاب، الأرض.. إلخ، فإنه يرى كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود، أي أن الذهن ينتزع من هذا الموجود الممكن مفهوماً مشتركاً، يشترك به هذا الموجود مع بقية الموجودات، وينتزع من هذا الممكن مفهوماً مختصاً به دون غيره، ففي قولنا القلم موجود، الكتاب موجود، الإنسان موجود، ندرك أن هذه الأشياء كلها موجودة، فهناك ما هو مشترك بين هذه الأشياء، أي ما به الإشتراك، وهو الوجود، كما أن الذهن يدرك ما به الإختصاص، أي أن كل واحدة من هذه الممكنات (الكتاب، القلم، الإنسان) تغاير الأخرى، فكل ممكن ننتزع منه حيثيتين، ينتزع الذهن حيثية يشترك بها مع غيره، وحيثيّة يختص بها.

إذ للقلم في الذهن حيثيّتان، أو بعدان، بُعد يشترك به القلم مع

(١) بداية الحكمة، م.م، ص١٤.

الكتاب وكل الممكنات الموجودة الأخرى، وهو الوجود، وبعد يختص به القلم عن بقية الممكنات الموجودة الأخرى، كالإنسان والكتاب والشجر، وهي الماهية؛ والذهن يميّز بينهما، فيرى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وعلى هذا الأساس القول بأن الوجود ليس عين الماهية ولا جزء الماهية في الذهن؛ والدليل على ذلك صحة سلب الوجود عن الممكنات، فلو كان الوجود جزءاً منها لاستحال سلبه عنها.

لكن، طالما أمكن للعقل التمييز بين الوجود والماهية، وبعدما تبيّن معنا أن الوجود زائد على الماهية عارض لها، وإن كان لها في الخارج حقيقة واقعية واحدة، يتبادر إلى الذهن السؤال: ما هو الأصيل أو الإعتباري بينهما؟

وقد ناقش الطباطبائي هذه المسألة في الفصل الرابع من كتاب (بداية الحكمة) حيث وصل إلى نتيجة أخذ بها وتبنّاها، وهي أن الأصالة للوجود والإعتبار للماهية؛ وممّا قاله في هذا الصدد: «إنّا لا نرتاب في أنّ هناك أموراً واقعية ذات آثار واقعية، ليست بوهم الواهم، ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا - في عين أنه واحد في الخارج مفهومين اثنين، كلٌّ منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتّحدا مصداقا، وهما الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية؛ وأما القول بأصالتهما معاً، فلم يذهب إليه أحد منهم، لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة.

والحقّ ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود»[١].

وقد أورد العلامة الطباطبائي جملة من الأدلة على ذلك، نكتفي بالآتي لأنّ فيه ما يحقق المطلوب.

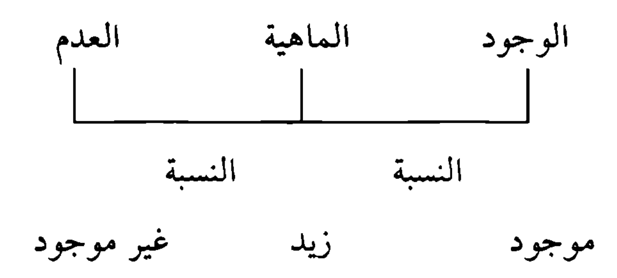
يقول العلاّمة الطباطبائي فيما استدلّ به على مسألة أصالة الوجود: «أنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حد الإستواء إلى مستوى الوجود - بحيث تترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك انقلاباً، وهو محال بالضرورة، فالوجود هو المخرج لها عن حد الإستواء فهو الأصيل»[٢].

وتوضيح لما تقدّم: هو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، لأنّ الماهية بحدّ ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، لأنّ الوجود والعدم خارجان عن ذاتها، فهي متساوية النسبة إليهما. لأنّ الماهية تقبل الإتصاف بالعدم، كما تقبل الإتصاف بالوجود، وإن لم تكن متساوية النسبة، وكان الوجود مأخوذاً فيها، لما قبلت الإتصاف بالعدم للزوم اجتماع النقيضين ونظيره ما لو كان العدم مأخوذاً فيها، والمخرج لها عن حدّ التساوي في النسبة هو الوجود، وإلاّ عدّ ذلك انقلاباً أي انتقالها من حالة إلى حالة بدون علة، وهذا محال.

لذا، يعتبر الوجود هو المخرج لها عن هذا الإستواء وهو الأصيل.

ويمكن شرح هذا الأمر بالرسم التالي:

(١) بداية الحكمة، م.م، ص١٥.
(٢) م.ن، ص١٥.



يظهر جلياً من خلال الرسم أن ماهية زيد متساوية النسبة بين الوجود والعدم، وأن هذه الماهية تقبل الإتّصاف بالعدم كما تقبل الإتصاف بالوجود، إلا أن الذي يخرجها عن حد الإستواء بين النسبتين (الوجود - العدم) هو الوجود، لذا فالوجود هو الأصيل.

ب - وحدة الوجود (الوجود حقيقة واحدة مشككة):

يعتبر البحث في هذه المسألة من المباحث الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية، حيث أن مسألة وحدة الوجود لم تكن مطروحة في الفلسفة سابقاً بهذا الشكل، «أما في الفلسفة الإسلامية فإنها تبلورت في تراث الشيخ محي الدين ابن عربي، فهو الذي أشاد أركان هذه المسألة، ثم أخذت صورتها الناضجة في مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي»[(١)].

وهذه المسألة تقوم على ركنين أساسيين، هما:

أ - أن مفهوم الوجود هو مشترك معنوي بين الموجودات وليس مشترك لفظي.

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص٢١٥، وانظر أيضاً: نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار - بيروت، ط١، ١٩٧١، ص١٤٩.

ب - الأصالة للوجود، الذي يكون منشأً لترتب الآثار الخارجية، وليس الماهية.

وغاية هذه المسألة إثبات أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، بمعنى أن حقيقة الوجود هي العينية وظهور الذات والمظهرية للغير، وهي متحققة في جميع المراتب الطولية والعرضية، اعتماداً على حقيقة الوجود لا مفهومه؛ والمقصود من حقيقة الوجود هو مراتب الوجود بما لها من السعة والإنبساط التي تبدأ من المادة الأولى وتتصاعد حتى تشمل الواجب، فتدخل فيها تمام الموجودات، هذا هو المقصود بحقيقة الوجود.

أما المقصود من (التشكيك)، «فهو المعنى الفلسفي الذي يتخذ صفة لحقيقة الوجود، بما له من مراتب متعددة تبدأ بأدنى المراتب وتنتهي بالمرتبة التي لا يحدها حد، فالكثرة في هذه المراتب تعود للوجود، كما أن الوحدة بينها تعود للوجود، فما به الإمتياز هو الوجود، وما به الإتحاد هو الوجود، وهذا هو التشكيك الفلسفي، وهذا هو المقصود بالتشكيك في قولنا: الوجود حقيقة واحدة مشككة»[١].

وقد ناقش العلامة الطباطبائي هذه المسألة في كتابيه (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة) واستعرض جملة من الأدلة في كل منهما، ووصل به الأمر في النهاية إلى تبني هذه المسألة، وذلك من خلال قوله: «والحق أنه حقيقة واحدة مشككة[٢]» و«الحق أنها حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة»[٣].

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.ن، ص٢١٩.
(٢) بداية الحكمة، م.م، ص١٩.
(٣) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٣.

وإذا ما أردنا استعراض كل الأدلة والبراهين التي ساقها للوصول إلى القول بالتشكيك، سنضطر إلى التوسع في البحث بشكلٍ قد يؤثر على هدف بحثنا، لذا سنكتفي بعرض دليل استعمله الطباطبائي في كلا الكتابين، وننهي هذه المسألة بتقديم مثال توضيحي عنها.

يعتقد الطباطبائي: «أن الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة، كما مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدّة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً وشيئاً زائداً على النورية، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً، ولا تفقد منها شيئاً، وإنما النور في مرتبة خاصة بسيطة لم تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمة، وتمتاز عن غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة، متكثّرة في عين وحدتها، ومتوحّدة في عين كثرتها؛ كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة، والضعف، والتقدم، والتأخر، والعلو، والدنو، وغيرها. ويتفرع عن ما تقدم عدّة أمور:

الأمر الأول: أن التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة أخرى، إنما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الإشتراك فيها عين ما به الإمتياز. . .

الأمر الثاني: أن بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً بقياس بعضها إلى بعض، لمكان ما فيها من الإختلاف بالشدّة والضعف ونحو ذلك. .

الأمر الثالث: تبين من جميع ما مرّ أن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب، فإنها محدودة بأنها لا حدّ لها...

الأمر الرابع: أن المرتبة كلما تنزّلت زادت حدودها وضاق وجودها، وكلما عرجت وزادت قرباً من أعلى المراتب قلّت حدودها واتّسع وجودها، حتى يبلغ أعلى المراتب...

الأمر الخامس: أن للوجود حيثيّتين من حيث الشدّة والضعف، وهذا ما يقضي به القول بكون الوجود حقيقة مشككة.

الأمر السادس: أن للوجود بما لحقيقته من السعة والإنبساط تخصصاً بحقيقته العينية البسيطة، وتخصصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الإمتياز فيها إلى ما به الإشتراك..

وعليه، تكون النتيجة: إنّ الوجود حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة، لأنّا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة، بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما»[1].

ولكي تتّضح الفكرة أكثر ننقل هذا المثال: «لو سلّطنا النور على عدة صفائح زجاجية، وكل زجاجة ذات لون خاص، فالنور سوف يتلوّن ويتشكّل طبقاً للون الزجاجة، فالنور الساقط على الزجاجة الزرقاء يكون أزرقاً، والذي يسقط على الزجاجة الحمراء سيكون أحمراً، بينما هذا

---

(١) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٢ - ٣٧. انظر أيضاً: بداية الحكمة، م.م، ص١٧-٢٠.

النور في حقيقته أمر واحد، لونه لون واحد، ولكنه تشكل وتلوّن تبعاً للقوابل والقوالب من الزجاج التي سقط عليها، وعلى هذا الأساس فالوجود في المراتب العرضية يتكثّر تبعاً للأوعية والقوالب أي الماهيات التي يعرض عليها.

وفي الكثرة الطولية يكون ما به الإتحاد وما به الإختلاف هو حقيقة الوجود، فيكون التشكيك فيها خاصياً، أما الكثرة العرضية، فلا يكون ما به الإتحاد عين ما به الإختلاف، أي أن التشكيك يكون عامياً، لأن ما به الإختلاف في الكثرة العرضية هو الماهيات، وما به الإشتراك هو الوجود.

وبهذا يتضح أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، متكثرة في ذاتها، وهذا النوع من التكثر لا ينافي الوحدة، بل يؤكدها، لأنها تدل على أنه ليس هناك إلا الوجود، حيث أن ما به الإمتياز فيه هو الوجود، كما أن ما به الإشتراك هو الوجود، فيرجع كل ما به الإمتياز إلى ما به الإشتراك، وكل ما به الإشتراك إلى ما به الإمتياز، وهذا هو التشكيك»[١].

ج - الحركة الجوهرية:

إن مسألة وقوع الحركة في الجوهر هو من أهم مميزات مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها صدر المتألهين، فهو أول من قال بالحركة الجوهرية وأقام حججاً وأدلة عليها.

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص٢٣١.

ولهذه المسألة أهمية كبرى في الفلسفة الإسلامية، وذلك لأنها تبتني عليها مسائل مهمة مثل حدوث العالم وربط المتغير بالثابت، ومسألة المعاد الجسماني، ومسألة ربط الحادث بالقديم، والمعرفة بحقيقة الزمان، وغيرها من المسائل.

والمشهور[١]، أن المشائيين قالوا تبعاً لأرسطو بالحركة في المقولات الأربع وأنكروها في باقي المقولات الست، ومنها مقولة الجوهر. في حين أن صدر المتألهين قال بالحركة الجوهرية.

وعليه، فإنّ العلامة الطباطبائي تبعاً لصدر المتألهين تبنى هذه المسألة، أي مسألة الحركة في مقولة الجوهر، واستطاع أن يستنتج عدة نتائج مهمة منها، ويقدم أدلة جديدة عليها، لأن ملاّ صدرا الذي بلور النظرية لم يبيّن كافة النتائج والآثار التي تتفرع عليها، بينما استطاع العلامة الطباطبائي بيان عدة ثمرات لهذه النظرية، سنشير إلى بعض منها في سياق البحث.

في معرض التمهيد لمناقشة ودراسة مسألة الحركة الجوهرية، قام العلاّمة الطباطبائي باستعراض أقوال المشائين في المقولات التي تقع فيها الحركة، حيث قال: «المشهور بين قدماء الفلاسفة أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، الكيف، والكم، والوضع.

أما الأين: فوقوع الحركة فيه ظاهر، كالحركات المكانية التي في الأجسام، لكن في كون الأين مقولةً برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم، بل الأين ضربٌ من الوضع، وعليه، فالحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعية.

---

(١) بداية الحكمة، م.م، ص١٥٨.

وأما الكيف: فوقوع الحركة فيه وخاصة في الكيفيات غير الفعلية، كالكيفيات المختصة بالكميات، كالإستواء والإعوجاج ونحوهما، ظاهر، فإن الجسم المتحرِّك في كمّه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمه.

وأما الكمّ: فالحركة فيه تغيّر الجسم في كمّه تغيراً متصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً، كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة منتظمة تدريجياً . . .

وأما الوضع: فالحركة فيه أيضاً ظاهرة، كحركة الكرة على محورها، فإنه تتبدل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، وهو تغيّرٌ تدريجي في وضعها، وقالوا: (ولا تقع حركة في باقي المقولات)، وهي الفعل، والإنفعال، ومتى، والإضافة، (والملك) أو الجدة، والجوهر»[1].

ثمّ عرض لنفي القدماء لمقولة الحركة الجوهرية، ومنها انطلق في بيان وعرض وقوع الحركة في الجوهر، مبتدئاً باستعراض أدلة ملا صدرا. وجاء أسلوب نفيهم لوقوع الحركة في الجوهر على الشكل التالي: «وأما الجوهر: فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت، وقد تقدم أن تحقق الحركة موقوف على موضوع ثابت باقٍ ما دامت الحركة»[2].

وقد اختار الطباطبائي دليلين من أدلة ملا صدرا، على الحركة الجوهرية، وهما:

الدليل الأول: أن الأعراض متغيرة، كالتفاحة يتغيّر لونها وطعمها

---

(١) بداية الحكمة، م.م، ص١٥٩.

(٢) م.ن، ن.ص.

ووزنها، فتغيرات الأعراض لا بد أن تكون معلولة لطبيعتها الجوهرية، أي معلولة للفاعل الطبيعي القريب وهو الجوهر، وهو لا بدّ أن يكون متغيراً بناءً على أن علَّة المتغير متغيرة، إذاً الجوهر متغير.

وعلى أساس أن علّة المتغيّر لا بد أن تكون متغيرة، إذاً لا بد أن يكون الفاعل الطبيعي أو الجوهر متغيراً، لأنه لما كانت الأعراض متغيرة، وهي معلولة للصور النوعية الجوهرية، وكل متغير لا بد أن تكون علته متغيرة، إذاً فالصور النوعية الجوهرية متغيرة كالأعراض.

وبعبارةٍ أخرى، يمكن أن نشكل هنا قياساً استثنائياً، فنقول هكذا: لو كانت الصور النوعية علة لوجود الأعراض لكانت متغيرة، لكنها علة لوجود الأعراض، إذاً هي متغيرة.

والصور النوعية هي الجوهر. هذا هو البرهان الأول على الحركة الجوهرية..

الدليل الثاني: أن وجود الأعراض هو من شؤون وجود الجوهر، فتجدد الأعراض وتغيّرها علامة على تجدد وتغيّر الجوهر، لأنّ وجود الأعراض طور من أطوار وجود الجوهر، وقد تقدّم بأن العرض والجوهر متحدان وجوداً، فالموجود في الخارج شيء واحد، لكنه لما كان متحركاً حركة جوهرية فهو في حالة تطورية تكاملية، وليست الأعراض إلاّ نحواً من الوجود التكاملي والتطوري للجوهر، أي أن وجود الأعراض ليس مستقلاً عن وجود الجوهر.

وعلى هذا الأساس، إذا كانت الأعراض متجددة، فلا بد أن يكون الجوهر متجدداً ومتغيراً، وعليه، يتفرع على القول بالحركة الجوهرية عدة نتائج يذكر العلامة الطباطبائي ثلاثاً منها، وهي:

١ - وحدة الصور الجوهرية الواردة على المادة:

كان يقول المشاؤون بأن الصور الواردة مختلفة ومتعددة، فالمادة كانت متلبسة بالصورة الترابية ثم خلعتها وتلبّست بصورة أخرى.

أما على القول بالحركة الجوهرية فليس هناك خلع ولبس، وإنما هناك لبس بعد لبس، أي أن الصور الواردة على المادة واحدة، الصور الطبيعية المتبدلة على المادة صورة واحدة، ولكنها صورة واحدة تدريجية سيّالة، وهذه النتيجة تتم على أساس ما يلي:

أولاً: بناءً على القول بالحركة الجوهرية.

ثانياً: بناءً على القول بأن الحركة أمر واحد متصل يتحقق بالتدريج، وأن انقسام الحركة إنما يكون بالقوة لا بالفعل.

ثالثاً: أن معنى الحركة في كل مقولة، أنه في كل أن يرد على المتحرك نوع من أنواع المقولة، فمعنى الحركة في مقولة الأين أنه يرد على المتحرك نوع من أنواع مقولة الأين.

رابعاً: إنه في الحركة الجوهرية الصور الجوهرية المتعاقبة هي عين الحركة، والحركة نحو وجود هذه الصور.

ونذكر مثالاً لتقريب الفكرة بنحو ما: فلو كان لدينا حبل طوله عشرة أمتار، المتر الأول لونه أحمر، الثاني أخضر، الثالث أسود، الرابع أبيض، وهكذا لكل متر لون خاص، فهذا الحبل الواحد، ولكن من كل متر ننتزع ماهية ولوناً مغايراً للمتر الثاني، إذاً الصور الطبيعية الجوهرية المتبدلة واحدة سيّالة، وينتزع من كل حدّ من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره، مغايرة بالشخص أو بالنوع.

٢ - أن الجوهر المتحرّك بأعراضه يكون متحركاً بعموم هذه الأعراض:

لما كان العرض من مراتب وجود الجوهر، ووجود العرض قائم بالجوهر وتابع له، على هذا الأساس، يمكن أن يكون الجوهر متغيراً والعرض ثابتاً.

مثال على ذلك: أفترض أنك كنت نائماً في باخرة، فأنت في حركة تبعاً لحركة الباخرة، وعلى هذا الأساس نقول بحركة الأعراض تبعاً لحركة الجوهر.

هذه حالة، والحالة الثانية، افترض أنك كنت تلعب كرة السلة في الباخرة المتحركة، فأنت تتحرك وكذلك الباخرة تتحرك، فأنت في حركتين، حركتك أثناء لعب الكرة وحركتك تبعاً لحركة الباخرة، أي هناك حركتان، وبتعبير آخر، هنا حركة في الحركة.

والحركة في الحركة من إبداعات العلامة الطباطبائي.

والحركة في العرض، كما في لون التفاحة، فإنه مرة يتحرك العرض تبعاً لحركة الجوهر، وأخرى هو يتحرك باعتبار تغييره من لون إلى لون، فهذه حركة في الحركة.

إذاً جميع الأعراض تتحرك تبعاً لحركة الجوهر.

٣ - إن عالم المادة أي العالم الجسماني بمجموعه، عبارة عن حقيقة واحدة متجددة سيّالة: أي أن مثلَهُ مثلُ القافلة، فلو لاحظت من بعيد قافلة من مجموعة جمال، أو لاحظت سرب طيور مهاجرة ومنتظمة هندسياً، للاحظتها كأنها قطعة واحدة.

فعالم المادة بمجموعة يتحرك حركة واحدة كالقافلة الواحدة، وهو في هذه الحركة يتحرر تدريجياً إلى أن يصل إلى الفعلية والتجرد التام.

والمراد بالوحدة: حقيقة واحدة سيّالة، هي الوحدة بالعموم، بمعنى السعة الوجودية لا الوحدة الشخصية.

ملخص القول في هذه المسألة: حاصل التحقيق في موضوع الحركة الجوهرية هو الحركة نفسها وليس شيئاً آخر، ويمكن القول باعتبار ما، أن الحركة الجوهرية لا موضوع لها، لأن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، فالحركة والمتحرك هما موضوع واحد.

أما القول بأن موضوع الحركة هو المادة الأولى والتي تكون محلاً للصور، وهذه الصور يتوارد عليها إما خلع بعد لبس على قول المشائين، أو لبس بعد لبس على قول الملا صدرا، فهذا القول مجازي بنحو الإسناد العقلي، والمصحح له أن المادة متحدة مع الصورة الجوهرية، ولذلك قالوا بأن موضوع الحركة هو المادة، وإلاّ فإن الصور الجوهرية هي المتحركة، فالمتحرك هو الصور النوعية الجوهرية وموضوع الحركة كذلك.

أما المادة فهي في نفسها قوة محضة لا تعيّن لها، وإنما تتعيّن بالصورة، ولذلك فلا هوية مستقلة للمادة بدون الصورة.

إن الحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيالة، كانت قائمة بذاتها، موجودة لنفسها، فهي حركة ومتحركة في نفسها، وبعبارةٍ أخرى لما كانت سيلاناً - تغيراً تدريجياً - جوهرياً، بل كانت جوهراً، والجوهر وجوده لنفسه، فهذه الحركة قائمة بنفسها، وموضوعها نفسها، إذ لا معنى لموضوع الحركة إلا ما تقوم به الحركة، وعلى هذا، فإن المتحرك بالذات هو نفس الحركة، وغيره - كالمادة - يتحرك بالعرض.

وكذلك يعدّ الزمان بعداً رابعاً للجسم، فكما أن للجسم ثلاثة أبعاد: (طول وعرض وارتفاع)، ولا يمكن تجريد أي جسم منها، كذلك للأجسام بعد رابع بناء على نظرية الحركة الجوهرية هو الزمان.

أي لا يمكن سلب الزمان عن الموجودات المادية، لأن حقيقة هذه

الموجودات المادية في حركة وصيرورة، أي أنها حقيقة سيّالة، ووجودها نحو وجود تدريجي وليس وجوداً ساكناً، بناءً على القول بالحركة الجوهرية، فوجود هذه الأشياء نحو وجود تدريجي متحرك سيّال، وكلما كانت هناك حركة فإن هناك زماناً، لأن الزمان يعرض على الجسم بواسطة الحركة، فانفكاك الزمان عن الأجسام محال، لأنه بمنزلة انفكاك الشيء عن ذاته.

والقول بأن الزمان بُعد رابع للجسم وفق نظرية الحركة الجوهرية، هي أيضاً من إبداعات العلامة الطباطبائي، وهناك برهان بالزمان على الحركة الجوهرية وفق ما يلي:

أولاً: كل موجود مادي له زمان، لأنه بعد رابع للأجسام.

ثانياً: كل موجود له بعد زماني تدرجي الوجود، لأن الزمان يعرض على الأجسام بواسطة الحركة، فكل جسم له بعد زماني يعني أنه متحرِّك، وبالتالي فهو تدريجي الوجود.

إذاً، وجود الجوهر المادي تدريجي الوجود، أي أنه متحرك بذاته، وهذا هو معنى الحركة الجوهرية[1].

---

(١) بداية الحكمة، م.م، ص٨٩/ ١٦٩. انظر أيضاً نهاية الحكمة، م.م، ص٧٨/ ١٢٦. كما نشير إلى أننا استفدنا كثيراً من كتاب مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص٢٠٣/ ٢٧٠، حيث أن هذا الكتاب عبارة عن شرح لكتابي بداية ونهاية الحكمة.

ثانياً: الأخلاق

أ - حول علم الأخلاق:

حَظي الأخلاق كعلم قائم بذاته بمساحة واسعة من اهتمام العلامة الطباطبائي، وباعتقادنا أن منشأ هذا الإهتمام ينطلق من ثلاثة أبعاد ساهمت بذلك:

الأول: ينطلق من كونه فقيهاً مسلماً عاملاً في الساحة الإسلامية، ومن مرتكزات هذا العمل الدعوة إلى طاعة الله سبحانه وتعالى، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، والشمائل الحميدة، هذا إن لم نجزم بأن الإسلام بعد التوحيد هو الأخلاق، والأخلاق هي الإسلام، وهذا ما أكد عليه القرآن الكريم من خلال مدحه للنبي ﷺ، بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1]، وجاء في شرح هذه الآية عن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام: في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ هو الإسلام[2].

كما جاء عن النبي ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[3]،

(١) سورة القلم، آية: ٤.

(٢) الري شهري، المحمدي، ميزان الحكمة، قم، لا. ط، ت ١٤٠٣هـ، ج٣، ص١٤١، الحديث رقم ٥٠١٩.

(٣) م. ن، ص١٤٩، الحديث رقم ٥٠٥٨.

كل هذه البواعث والكثير غيرها جعلت العلامة الطباطبائي بصفته فقيهاً مسلماً يتحرك لنشر الأخلاق الإسلامية في المجتمع.

الثاني: ينطلق من كونه فيلسوفاً مسلماً، وبحسب تقسيم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: الحكمة الأولى، والحكمة الطبيعية، والحكمة العملية، فكان يتحتم عليه الإشتغال بعد الحكمة الأولى التي تعنى بإثبات واجب الوجود، بالحكمة العملية والتي تعنى بتأصيل ما يجب تأصيله على مستوى الفرد أو الأسرة أو المجتمع.

الثالث: وهو ينطلق من خلال ما كانت تتعرض له المجتمعات الإسلامية عموماً والإيرانية خصوصاً من غزو فكري وثقافي آنذاك، والتي كنا قد أشرنا إليها في الفصل الأول من هذه الدراسة.

وبناءً على ذلك، فإننا قد لا نجد مؤلفاً أو مقالة للطباطبائي لم يتعرض فيها للمسائل الأخلاقية بطريقة أو أخرى، ناهيك عن سلوكه وأخلاقه الشخصية والتي كانت مثار إعجاب واحترام وتقدير لكل من عرفه أو سمع عنه، وما ذلك إلاّ عبارة عما قاله توماس بين: «عندما يكون الإنسان ملتزماً بشكل قوي بالإعتقاد بالله، فإن حياته الأخلاقية تكون منظمة بقوة على أساس هذا الإعتقاد»[(١)].

وهذا ما أكّده العلاّمة الطباطبائي بقوله: «إنّ الأخلاق تقع عموماً بين العلم والعمل، أو بتعبيرٍ آخر: تشترك الأخلاق في طرف بحدود مشتركة مع العقيدة، وتشترك في الطرف الثاني بحدود مشتركة مع العمل والفعل»[(٢)].

---

(١) حسن خليفة، فريال، العقل المقدس عند توماس بين، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط١، ت١٤١٥هـ، ص١١٥.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، مؤسسة أم القرى، ط١، ت١٤١٠هـ، ص١٤٩.

وعليه، كيف تعاطى العلامة الطباطبائي مع علم الأخلاق؟ وكيف عرَّفه وقدّمه؟ كذلك كيف تشكّل المنهج عنده الذي عبّرنا عنه أنه جاء إصلاحياً وفيه بعض الشيء من المنهج التجريبي، وخصوصاً لدى مناقشته لمسألة الحسن والقبح؟

يعرّف الطباطبائي علم الأخلاق بقوله: «هو الفن الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، وتميّز الفضائل منها من الرذائل ليستكمل الإنسان بالتحلي والإتصاف بها سعادته العلمية، فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العام والثناء الجميل من المجتمع الإنساني»[1].

ثم يشرع ببيان ذلك وكيفية الوصول إلى مرحلة التحلي بالأخلاق الحميدة، فيقول: «علم الأخلاق يظفر ببحثه أن الأخلاق الإنسانية تنتهي إلى قوى عامة ثلاث فيه هي الباعثة للنفس على اتخاذ العلوم العملية التي تستند وتنتهي إليها أفعال النوع وتهيئتها وتعبئتها عنده، وهي القوى الثلاث: الشهوية، والغضبية، والنطقية الفكرية، فإن جميع الأعمال والأفعال الصادرة عن الإنسان، إما من قبيل الأفعال المنسوبة إلى جلب المنفعة كالأكل، والشرب، واللبس، وغيرها، وإما من الأفعال المنسوبة إلى دفع الضّرر كدفاع الإنسان عن نفسه وعرضه وماله ونحو ذلك، وهذه الأفعال هي الصادرة عن المبدأ الغضبي، كما أن القسم السابق عليها صادر عن المبدأ الشهوي، وإما من الأعمال المنسوبة إلى التصور والتصديق الفكري، كتأليف القياس وإقامة الحجة وغير ذلك، فهذه الأفعال صادرة عن القوة النطقية الفكرية.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٦٨.

ولما كانت ذات الإنسان كالمؤلفة والمركبة من هذه القوى الثلاث التي باتحادها وحصول التركيب بينها يصدر أفعال خاصة نوعية، ويبلغ الإنسان سعادته التي من أجلها جعل هذا التركيب، فمن الواجب لهذا النوع أن لا يدع قوة من هذه القوى الثلاث تسلك مسلك الإفراط أو التفريط، وتميل عن حاق الوسط إلى طرفي الزيادة والنقيصة، فإنّ في ذلك خروج جزء المركب عن المقدار المأخوذ منه في جعل أصل التركيب، وفي ذلك خروج المركب عن كونه ذاك المركب ولازمه بطلان غاية التركيب التي هي سعادة النوع.

وحدّ الإعتدال في القوة الشهوية - وهي استعمالها على ما ينبغي كماً وكيفاً - يسمى عفّة، والجانبان في الإفراط والتفريط الشره والخمود، وحد الإعتدال في القوة الغضبية هي الشجاعة، والجانبان التهور والجبن، وحد الإعتدال في القوة الفكرية تسمى حكمة، والجانبان الجربزة والبلادة، وتحصل في النفس من اجتماع هذه الملكات ملكة رابعة هي كالمزاج من الممتزج، وهي التي تسمى عدالة، وهي إعطاء كل ذي حق من القوى حقه، ووضعه في موضعه الذي ينبغي له، والجانبان فيها الظلم والإنظلام.

فهذه أصول الأخلاق الفاضلة أعني: العفة والشجاعة والحكمة والعدالة، ولكل منها فروع ناشئة منها راجعة بحسب التحليل إليها، نسبتها إلى الأصول المذكورة، كنسبة النوع إلى الجنس كالجود والسخاء، والقناعة والشكر، والصبر والشهامة، والجرأة والحياء، والغيرة والنصيحة، والكرامة والتواضع، وغيرها، هي فروع الأخلاق الفاضلة المضبوطة في كتب الأخلاق، وعلم الأخلاق يبيّن أنها منّة جميلة ثم يشير إلى كيفية اتخاذها ملكة في النفس من طريقي العلم

والعمل أعني الإذعان بأنها حسنة جميلة، وتكرار العمل بها حتى تصير هيئة راسخة في النفس.

مثاله أن يقال: إن الجبن إنما يحصل من تمكن الخوف من النفس، والخوف إنما يكون من أمر ممكن الوقوع وعدم الوقوع، والمساوي الطرفين يقبح ترجيح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح، والإنسان العاقل لا ينبغي له ذلك فلا ينبغي للإنسان أن يخاف.

فإذا لقن الإنسان نفسه هذا القول ثمّ كرر الإقدام والورود في المخاوف والمهاول زالت عنه رذيلة الخوف، وهكذا الأمر في غيره من الرذائل والفضائل.

فهذا ما يقتضيه المسلك الأول على ما تقدم في البيان، وخلاصته: إصلاح النفس وتعديل ملكاتها لغرض الصفة المحمودة والثناء الجميل»[(١)].

أمّا بخصوص المسلك الثاني فيقول: «وهو مسلك الأنبياء وأرباب الشرائع، وإنما التفاوت من حيث الغرض والغاية، فإن غاية الإستكمال الخلقي في المسلك الأول الفضيلة المحمودة عند الناس والثناء الجميل منهم، وغايته في المسلك الثاني السعادة الحقيقية للإنسان، وهو استكمال الإيمان بالله وآياته، والخير الأخروي وهي سعادة وكمال في الواقع لا عند الناس فقط، ومع ذلك فالمسلكان يشتركان في أن الغاية القصوى والغرض فيها الفضيلة الإنسانية من حيث العمل»[(٢)].

وأما المسلك الثالث، فيقول عنه: «فيفارق الأولين بأن الغرض فيه

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٦٩.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٧٠.

ابتغاء وجه الله لا اقتناء الفضيلة الإنسانية، ولذلك ربما اختلفت المقاصد التي فيه مع ما في المسلكين الأولين، فربما كان الإعتدال الخلقي فيه غير الإعتدال الذي فيهما وعلى هذا القياس. بيان ذلك، أن العبد إذا أخذ إيمانه في الإشتداد والإزدياد انجذبت نفسه إلى التفكير في ناحية ربه، واستحضار أسمائه الحسنى، وصفاته الجميلة المنزهة عن النقص والشين ولا تزال تزيد نفسه انجذاباً، وتترقى مراقبته لنفسه حتى صار يعبد الله كأنه يراه وأن ربه يراه، ويتجلى له في مجالي الجذبة والمراقبة والحب، فيأخذ الحب في الإشتداد لأن الإنسان مفطور على حب الجميل، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[1]، وصار يتبع الرسول ﷺ في جميع حركاته وسكناته لأن حب الشيء يوجب حب آثاره، والرسول ﷺ من آثاره وآياته، كما أن العالم أيضا آثاره وآياته تعالى، ولا يزال يشتد هذا الحب ثم يشتد حتى ينقطع إليه من كل شيء، ولا يحب إلا ربه، ولا يخضع قلبه إلا لوجهه؛ فإنَّ هذا العبد لا يعثر بشيء، ولا يقف على شيء وعنده شيء من الجمال والحسن إلا وجد أن ما عنده أنموذج يحكي ما عنده من كمال لا ينفد وجمال لا يتناهى وحسن لا يحد، فله الحُسن والجمال والكمال والبهاء، وكل ما كان لغيره فهو له، لأن كل ما سواه آية له ليس له إلا ذلك، والآية لا نفسية لها، وإنما هي حكاية تحكي صاحبها وهذا العبد قد استولى سلطان الحب على قلبه، ولا يزال يستولي، ولا ينظر إلى شيء إلا لأنه آية من آيات ربه، وبالجملة فينقطع حبه عن كل شيء إلى ربه، فلا يحب شيئاً إلا لله سبحانه وفي الله سبحانه.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

وحينئذٍ يتبدل نحو إدراكه وعمله، فلا يرى شيئاً إلا ويرى الله سبحانه قبله ومعه، وتسقط الأشياء عنده من حيّز الإستقلال، فما عنده من صور العلم والإدراك غير ما عند الناس لأنهم إنما ينظرون إلى كل شيء من وراء حجاب الإستقلال بخلافه، هذا من جهة العلم، وكذلك الأمر من جهة العمل فإنه إذا كان لا يحب إلا لله فلا يريد شيئاً إلا لله وابتغاء وجهه الكريم، ولا يطلب ولا يقصد ولا يرجو ولا يخاف، ولا يختار، ولا يترك، ولا ييأس، ولا يستوحش، ولا يرضى، ولا يسخط إلا لله وفي الله فتختلف أغراضه مع ما للناس من الأغراض، وتتبدل غاية أفعاله، فإنه قد كان إلى هذا الحين يختار الفعل ويقصد الكمال لأنه فضيلة إنسانية، ويحذر الفعل أو الخلق لأنه رذيلة إنسانية، وأما الآن فإنما يريد وجه ربه، ولا هم له في فضيلة ولا رذيلة، ولا شغل له بثناء جميل، وذكر محمود، ولا التفات له إلى دنيا أو آخرة أو جنة أو نار، وإنما همه ربه، وزاده ذل عبوديته، ودليله حبه.

روت لي أحاديث الغرام صبابة
بإسنادها عن جيرة العلم الفرد
وحدثني مر النسيم عن الصبا
عن الدوح عن وادي الغضا عن ربى نجد
عن الدمع عن عيني القريح عن الجوى
عن الحزن عن قلبي الجريح عن الوجد
بأن غرامي والهوى قد تحالفا
على تلفي حتى أوسد في لحدي

وهذا البيان الذي أوردناه وإن آثرنا فيه الإجمال والإختصار، لكن

إن أجدت فيه التأمل وجدته كافياً في المطلوب، وتبين أن هذا المسلك الثالث يرتفع فيه موضوع الفضيلة والرذيلة، وتتبدل فيه الغاية والغرض أعني الفضيلة الإنسانية إلى غرض واحد، وهو وجه الله، وربما اختلف نظر هذا المسلك مع غيره فصار ما هو معدود في غيره فضيلة رذيلة فيه وبالعكس»(١).

ب - نظرية الحسن والقبح:

حظيت مسألة الحسن والقبح «باهتمام الحكماء الأوائل وعدّت عندهم من اليقينيات، وكذلك الحال عند حكماء العهد الإسلامي، إلى أن انتهت النوبة إلى الشيخ الرئيس إبن سينا، حيث ذهب إلى خروج الحكم المذكور من اليقينيات الست وأنه من المشهورات والآراء المحمودة؛ ولكنه مع ذلك لم يستبعد إمكان البرهنة عليه في الجملة، وهذا ما وافقه الشيخ السهروردي الإشراقي عليه، كما نال هذا القول موافقة صاحب الأسفار صدر الدين الشيرازي المشهور بملا صدرا، أما المحقق اللاهيجي فقد ذهب إلى القول أن هذه المسألة تدخل في حيّز القضايا الضرورية والبديهية، وأن الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، ووافقه في ذلك المحقق السبزواري.

أما العلامة الطباطبائي، فذهب إلى كون هذه المسألة اعتبارية لا تقبل قيام البرهان عليها أصلاً»(٢).

ولكون هذه المسألة اعتبارية بنظر العلامة الطباطبائي، فقد جعلها

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٦٨/ ٣٧٢.

(٢) سند، محمد، العقل العملي، دار الهادي، بيروت، ط١، ت٢٠٠٢م، ص٨.

من المسائل الإعتبارية المستمرة في الإجتماع الإنساني، والتي تقع في خانة الإعتباريات اللاحقة للمجتمع، والتي كنّا شرحناها في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

وعلى كل حال، فقد ناقش العلاّمة الطباطبائي نظرية الحسن والقبح بإسهاب، وذلك في معرض رده على الماديين - الديالكتيك - الذين قالوا عن مسألة الحسن والقبح: «إنها نتيجة النظرية المعروفة بنظرية التحوّل والتكامل في المادة»[١]، فبدأ باستعراض نظريتهم والأسس المبتنية عليها، ثم شرحها وعلّق عليها وصولاً إلى إسقاطها وردّها.

ومن خلال استعراضنا لإشكال الماديين مع رد العلامة الطباطبائي، يظهر رأي الطباطبائي بوضوح حول مسألة الحُسن والقبح، كما يتجلى المنهج العلمي في المناقشة والمحاججة.

نبدأ من حيث بدأ العلامة الطباطبائي، أي من استعراض الإشكال على هذه المسألة، حيث قال: «قالوا: إن الإجتماع الإنساني مولود عن جميع الإحتياجات الوجودية التي يريد الإنسان أن يرفعها بالإجتماع، ويتوسّل بذلك، إلى بقاء وجود الإجتماع الذي يرى بقاء وجود شخصه، وحيث إن الطبيعة محكومة لقانون التحول والتكامل كان الإجتماع أيضاً متغيراً في نفسه، ومتوجهاً في كل حين إلى ما هو أكمل وأرقى، والحسن والقبح - وهما موافقة العمل لغاية الإجتماع أعني الكمال وعدم موافقته له - لا معنى لبقائهما على حال واحد، وجمودهما على نهج واحد، فلا حسن مطلقاً، ولا قبح مطلقاً، بل هما دائما نسبيان مختلفان باختلاف الإجتماعات بحسب الأمكنة والأزمنة، وإذا كان

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٧٢.

الحسن والقبح نسبيين متحولين وجب التغير في الأخلاق، والتبدل في الفضائل والرذائل، ومن هنا يستنتج أن الأخلاق تابعة للمرام القومي الذي هو وسيلة إلى نيل الكمال المدني والغاية الإجتماعية، لتبعية الحسن والقبح لذلك، فما كان به التقدم والوصول إلى الغاية والغرض كان هو الفضيلة وفيه الحسن، وما كان يدعو إلى الوقوف والإرتجاع كان هو الرذيلة، وعلى هذا فربما كان الكذب والإفتراء والفحشاء والشقاوة والقساوة والسرقة والوقاحة حسنة وفضيلة إذا وقعت في طريق المرام الإجتماعي، والصدق والعفة والرحمة رذيلة قبيحة إذا أوجب الحرمان عن المطلوب، هذه خلاصة هذه النظرية العجيبة التي ذهب إليها الإشتراكيون من الماديين، والنظرية غير حديثة، على ما زعموا، فقد كان الكلبيون من قدماء اليونان - على ما ينقل - على هذا المسلك، وكذا المزدكيون (وهم أتباع مزدك الذي ظهر بإيران على عهد كسرى ودعا إلى الإشتراك) كان عملهم على ذلك، ويعهد من بعض القبائل الوحشية بإفريقية وغيرهم.

وكيف كان فهو مسلك فاسد والحجة التي أقيمت على هذه النظرية فاسدة من حيث البناء والمبنى معاً»[(١)].

وعالج هذه النظرية التي عبّر عنها بأنّها فاسدة من خلال سوقه للعديد من الأدلة والبراهين، فقال: «إنّا نجد كل موجود من هذه الموجودات العينية الخارجية يصحب شخصية تلازمه، ويلزمها أن لا يكون الموجود بسببه عين الموجود الآخر ويفارقه في الوجود، كما أن وجود زيد يصحب شخصية ونوع وحدة لا يمكن معها أن يكون عين

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٧٣.

عمرو، فزيد شخص واحد، وعمرو شخص آخر، وهما شخصان اثنان، لا شخص واحد، فهذه حقيقة لا شك فيها (وهذا غير ما نقول: إن عالم المادة موجود ذو حقيقة واحدة شخصية فلا ينبغي أن يشتبه الأمر).

وينتج ذلك: أن الوجود الخارجي عين الشخصية، لكن المفاهيم الذهنية يخالف الموجود الخارجي في هذا الحكم، فإن المعنى كيفما كان يجوز العقل أن يصدق على أكثر من مصداق واحد كمفهوم الإنسان ومفهوم الإنسان الطويل، ومفهوم هذا الإنسان القائم أمامنا، وأما تقسيم المنطقيين المفهوم إلى الكلي والجزئي، وكذا تقسيمهم الجزئي إلى الإضافي والحقيقي فإنما هو تقسيم بالإضافة والنسبة، إما نسبة أحد المفهومين إلى الآخر وإما نسبته إلى الخارج، وهذا الوصف الذي في المفاهيم - وهو جواز الإنطباق على أكثر من واحد - ربما نسميه بالإطلاق كما نسمي مقابله بالشخصية أو الوحدة.

ثم الموجود الخارجي (ونعني به الموجود المادي خاصة) لما كان واقعا تحت قانون التغير والحركة العمومية كان لا محالة ذا امتداد منقسما إلى حدود وقطعات، كل قطعة منها تغاير القطعة الأخرى مما تقدم عليها أو تأخر عنها، ومع ذلك فهي مرتبطة بها بوجودها، إذ لولا ذلك لم يصدق معنى التغير والتبدل لأن أحد شيئين إذا عدم من أصله، والآخر وجد من أصله لم يكن ذلك تبدل هذا من ذاك، بل التبدل الذي يلازم كل حركة إنما يتحقق بوجود قدر مشترك في الحالين جميعاً.

ومن هنا، يظهر أن الحركة أمر واحد بشخصه يتكثر بحسب الإضافة إلى الحدود، فيتعين بكل نسبة قطعة تغاير القطعة الأخرى،

وأما نفس الحركة فسيلان وجريان واحد شخصي[١]، ونحن ربما سمينا هذا الوصف في الحركة إطلاقا في مقابل النسب التي لها إلى كل حد حد، فنقول: الحركة المطلقة بمعنى قطع النظر عن إضافتها إلى الحدود؛ ومن هنا، يظهر أن المطلق بالمعنى الثاني أمر واقعي موجود في الخارج، بخلاف المطلق بالمعنى الأول فإن الإطلاق بهذا المعنى وصف ذهني لموجود ذهني.

ثم إنا لا نشك أن الإنسان موجود طبيعي ذو أفراد وأحكام وخواص، وأن الذي توجده الخلقة هو الفرد من أفراد الإنسان دون مجموع الأفراد أعني الإجتماع الإنساني، إلا أن الخلقة لما أحست بنقص وجوده، واحتياجه إلى استكمالات لا تتم له وحدة، جهزه بأدوات وقوىً تلائم سعيه للإستكمال في ظرف الإجتماع وضمن الأفراد المجتمعين، فطبيعة الإنسان الفرد مقصود للخلقة أولا وبالذات، والإجتماع مقصود لها ثانياً وبالتبع.

وأما حقيقة أمر الإنسان مع هذا الإجتماع الذي تقتضيه وتتحرك إليه الطبيعة الإنسانية (إن صح إطلاق الاقتضاء والعلية والتحرك في مورد الإجتماع حقيقة)، فإن الفرد من الإنسان موجود شخصي واحد بالمعنى الذي تقدم في شخصيته ووحدته، وهو مع ذلك واقع في الحركة، متبدل متحول إلى الكمال، ومن هنا كانت كل قطعة من قطعات وجوده المتبدل مغايرة لغيرها من القطعات، وهو مع ذلك ذو طبيعة سيالة مطلقة محفوظة في مراحل التغيرات واحدة شخصية، وهذه الطبيعة الموجودة

---

(١) يظهر جلياً تأثر العلامة الطباطبائي بمقولة الحركة الجوهرية حيث يحاكي هذا القول الأمثلة التي قدّمها في بيان ثبوت الحركة في الجوهر.

في الفرد محفوظة بالتوالد والتناسل واشتقاق الفرد من الفرد - وهي التي نعبر عنها بالطبيعة النوعية - فإنها محفوظة بالأفراد وإن تبدلت وعرض لها الفساد والكون، بمثل البيان الذي مر في خصوص الطبيعة الفردية، فالطبيعة الشخصية موجودة متوجهة إلى الكمال الفردي، والطبيعة النوعية موجودة مطلقة متوجهة إلى الكمال.

وهذا الإستكمال النوعي لا شك في وجوده وتحققه في نظام الطبيعة، وهو الذي نعتمد عليه في قولنا: إن النوع الإنساني مثلا متوجه إلى الكمال، وإن الإنسان اليوم أكمل وجودا من الإنسان الأولى، وكذا ما تحكم به فرضية تحول الأنواع، فلولا أن هناك طبيعة نوعية خارجية محفوظة في الأفراد أو الأنواع مثلاً لم يكن هذا الكلام إلا كلاماً شعرياً.

والكلام في الإجتماع الشخصي القائم بين أفراد قوم أو في عصر أو في محيط، ونوع الإجتماع القائم بنوع الإنسان المستمر باستمراره والمتحول بتحوله (لو صحّ أن الإجتماع كالإنسان المجتمع حال خارجي لطبيعة خارجية!)، نظير القول في طبيعة الإنسان الشخصية والنوعية في التقييد والإطلاق.

فالإجتماع متحرك متبدل بحركة الإنسان وتبدله وله وحدة من بادىء الحركة إلى أين توجه بوجود مطلق - وهذا الواحد المتغير بواسطة نسبته وإضافته إلى كل حد حد تصير قطعة قطعة، وكل قطعة شخص واحد من أشخاص الإجتماع، وأشخاص الإجتماع مستندة في وجودها إلى أشخاص الإنسان، كما أن مطلق الإجتماع بالمعنى الذي تقدم مستند إلى مطلق الطبيعة الإنسانية، فإن حكم الشخص شخص الحكم وفرده، وحكم المطلق مطلق الحكم (لا كلّي الحكم، فلسنا نعني الإطلاق

المفهومي فلا تغفل)، ونحن لا نشك أن الفرد من الإنسان وهو واحد له حكم واحد باق ببقائه، إلا أنه متبدل بتبدلات جزئية بتبع التبدلات الطارئة على موضوعه الذي هو الإنسان، فمن أحكام الإنسان الطبيعي أنه يتغذى ويفعل بالإرادة ويحس ويتفكر - وهو موجود مع الإنسان وباق ببقائه - وإن تبدل طبق تبدله في نفسه، وكذلك الكلام في أحكام مطلق الإنسان الموجود بوجود أفراده»[1].

ويشرح الإجتماع بالقول: «ولما كان الإجتماع من أحكام الطبيعة الإنسانية وخواصها فمطلق الإجتماع (نعني به الإجتماع المستمر الذي أوجدته الطبيعة الإنسانية المستمرة من حين وجد الإنسان الفرد إلى يومنا هذا) من خواص النوع الإنساني المطلق، موجود معه باق ببقائه، وأحكام الإجتماع التي أوجدها واقتضاها هي مع الإجتماع موجودة بوجوده، باقية ببقائه، وإن تبدلت بتبدلات جزئية مع انحفاظ الأصل مثل نوعها، وحينئذ صحَّ لنا أن نقول: إن هناك أحكاماً اجتماعية باقية غير متغيرة، كوجود مطلق الحسن والقبح، كما أن نفس الإجتماع المطلق كذلك، بمعنى أن الإجتماع لا ينقلب إلى غير الإجتماع كالإنفراد، وإن تبدل اجتماع خاص إلى آخر خاص، والحسن المطلق والخاص كالإجتماع المطلق والخاص بعينه»[2].

وفي مسيرة الفرد لتحصيل الكمالات والمنافع، يقول الطباطبائي: «إنّا نرى أن الفرد من الإنسان يحتاج في وجوده وبقائه إلى كمالات ومنافع يجب له أن يجتلبها ويضمها إلى نفسه، والدليل على هذا

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٧٥.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٧٧.

الوجوب، احتياجه في جهات وجوده وتجهيز الخلقة له بما يقوى به على ذلك، كجهاز التغذي وجهاز التناسل مثلا، فعلى الإنسان أن يقدم عليه، وليس له أن لا يقدم قطعا بالتفريط فإنه يناقض دليل الوجوب الذي ذكرناه، وليس له أن يقدم في باب من أبواب الحاجة بما يزيد على اللازم بالإفراط، مثل أن يأكل حتى يموت، أو يمرض، أو يتعطل عن سائر قواه الفعالة، بل عليه أن يتوسط في جلب كل كمال أو منفعة، وهذا التوسط هو العفة، وطرفاه الشره والخمود، وكذلك نرى الفرد في وجوده وبقائه متوسطاً بين نواقص وأضداد ومضار لوجوده يجب عليه أن يدفعها، والدليل عليه، الإحتياج والتجهيز في نفسه فيجب عليه المقاومة والدفاع على ما ينبغي من التوسط، من غير إفراط يضاد سائر تجهيزاته أو تفريط يضاد الإحتياج والتجهيز المربوطين، وهذا التوسط هو الشجاعة، وطرفاها التهور والجبن، ونظير الكلام جار في العلم ومقابليه أعني الجربزة والبلادة، وفي العدالة ومقابليها وهما الظلم والإنظلام.

فهذه أربع ملكات وفضائل يستدعيه الطبيعة الفردية المجهزة بأدواتها: العفة والشجاعة، والحكمة، والعدالة - وهي كلها حسنة - لأن معنى الحسن الملائمة لغاية الشيء وكماله وسعادته، وهي جميعا ملائمة مناسبة لسعادة الفرد بالدليل الذي تقدم ذكره، ومقابلاتها رذائل قبيحة، وإذا كان الفرد من الإنسان بطبيعته وفي نفسه على هذا الوصف فهو في ظرف الإجتماع أيضاً على هذا الوصف، وكيف يمكن أن يبطل الإجتماع - وهو من أحكام هذه الطبيعة - سائر أحكامها الوجودية؟ وهل هو إلا تناقض الطبيعة الواحدة، وليس حقيقة الإجتماع إلا تعاون الأفراد في تسهيل الطريق إلى استكمال طبائعهم وبلوغها إلى غاية أمنيتها؟.

وإذا كان الفرد من الإنسان في نفسه وفي ظرف الإجتماع على هذا الوصف، فنوع الإنسان في اجتماعه النوعي أيضاً كذلك، فنوع الإنسان في اجتماعه يستكمل بالدفاع بقدر ما لا يفسد الإجتماع وباجتلاب المنافع بقدر ما لا يفسد الإجتماع، وبالعلم بقدر ما لا يفسد الإجتماع، وبالعدالة الإجتماعية - وهي إعطاء كل ذي حق حقه، وبلوغه حظه الذي يليق به دون الظلم والانظلام - وكل هذه الخصال الأربع فضائل بحكم الإجتماع المطلق يقضي الإجتماع الإنساني بحسنها المطلق، ويعد مقابلاتها رذائل ويقضي بقبحها.

فقد تبيّن بهذا البيان: أن في الإجتماع المستمر الإنساني حسناً وقبحاً لا يخلو عنهما قط، وأن أصول الأخلاق الأربعة فضائل حسنة دائماً، ومقابلاتها رذائل قبيحة دائماً، والطبيعة الإنسانية الإجتماعية تقضي بذلك، وإذا كان الأمر في الأصول على هذا النحو، فالفروع المنتهية بحسب التحليل إليها حكمها في القبول ذلك، وإن كان ربما يقع اختلاف ما في مصاديقها من جهة الانطباق على ما سنشير إليه»[1].

أمّا في معرض ردّه على مسألة الحسن والقبح النسبيّة، فيقول: «أما قولهم: إن الحسن والقبح المطلقين غير موجودين، بل الموجود منهما النسبي من الحسن والقبح وهو متغيّر مختلف باختلاف المناطق والأزمنة والإجتماعات، فهو مغالطة ناشئة من الخلط بين الإطلاق المفهومي بمعنى الكلية والإطلاق الوجودي بمعنى استمرار الوجود، فالحسن والقبح المطلقان الكليان غير موجودين في الخارج لوصف الكلية والإطلاق، لكنهما ليسا هما الموجبين لما نقصده من النتيجة، وأما

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٧٨.

الحسن والقبح المطلقان المستمران بمعنى استمرارهما حكمين للإجتماع ما دام الإجتماع مستمراً باستمرار الطبيعة فهما كذلك، فإن غاية الإجتماع سعادة النوع، ولا يمكن موافقة جميع الأفعال الممكنة والمفروضة للإجتماع كيفما فرض، فهناك أفعال موافقة ومخالفة دائما فهناك حسن وقبح دائماً.

وعلى هذا، فكيف يمكن أن يفرض اجتماع كيف ما فرض ولا يعتقد أهله أن من الواجب أن يعطى كل ذي حق حقه، أو أن جلب المنافع بقدر ما ينبغي واجب، أو أن الدفاع عن مصالح الإجتماع بقدر ما ينبغي لازم، أو أن العلم الذي يتميز به منافع الإنسان من غيرها فضيلة حسنة؟ وهذه هي العدالة والعفة، والشجاعة، والحكمة التي ذكرنا أن الإجتماع الإنساني كيف ما فرض لا يحكم إلاَّ بحسنها وكونها فضائل إنسانية، وكذا كيف يتيسر لاجتماع أن لا يحكم بوجوب الإنقباض والإنفعال عن التظاهر بالقبيح الشنيع، وهو الحياء من شعب العفة أو لا يحكم بوجوب السخط وتغير النفس في هتك المقدسات وهضم الحقوق، وهو الغيرة من شعب الشجاعة، أو لا يحكم بوجوب الإقتصار على ما للإنسان من الحقوق الإجتماعية، وهو القناعة أو لا يحكم بوجوب حفظ النفس في موقعها الإجتماعي من غير دحض الناس وتحقيرهم بالإستكبار والبغي بغير الحق، وهو التواضع؟ وهكذا الأمر في كل واحد واحد من فروع الفضائل.

وأما ما يزعمونه من اختلاف الأنظار في الإجتماعات المختلفة في خصوص الفضائل، وصيرورة الخلق الواحد فضيلة عند قوم رذيلة عند آخرين في أمثلة جزئية، فليس من جهة اختلاف النظر في الحكم الإجتماعي بأن يعتقد قوم بوجوب اتباع الفضيلة الحسنة، وآخرون بعدم

وجوبه، بل من جهة الإختلاف في انطباق الحكم على المصداق وعدم انطباقه: مثل أن الإجتماعات التي كانت تديرها الحكومات المستبدة كانت ترى لعرش الملك الإختيار التام في أن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وليس ذلك لسوء ظنهم بالعدالة بل لاعتقادهم بأنه من حقوق السلطنة والملك، فلم يكن ذلك ظلما من مقام السلطنة بل إيفاء بحقوقه الحقة بزعمهم.

ومثل: أن العلم كان يعيّر به الملوك في بعض الإجتماعات، كما يحكى عن ملة فرنسا في القرون الوسطى، ولم يكن ذلك لتحقيرهم فضيلة العلم، بل لزعمهم أن العلم بالسياسة وفنون إدارة الحكومة يضاد المشاغل السلطانية.

ومثل: أن عفة النساء بمعنى حفظ البضع من غير الزوج، وكذا الحياء من النساء وكذا الغيرة من رجالهن، وكذا عدة من الفضائل كالقناعة والتواضع أخلاق لا يذعن بفضلها في بعض الإجتماعات، لكن ذلك منهم لأن اجتماعهم الخاص لا يعدها مصاديق للعفّة والحياء والغيرة والقناعة والتواضع، لا لأن هذه الفضائل ليست فضائل عندهم؛ والدليل على ذلك وجود أصلها عندهم، فهم يمدحون عفة الحاكم في حكمه، والقاضي في قضائه، ويمدحون الإستحياء من مخالفة القوانين، ويمدحون الغيرة للدفاع عن الإستقلال والحضارة وعن جميع مقدساتهم، ويمدحون القناعة بما عيّنه القانون من الحقوق لهم، ويمدحون التواضع لأئمتهم وهداتهم في الإجتماع»[1].

---

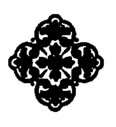
(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٣٧٩.

وعن دور الأخلاق وارتباطه بالمصلحة العامة، فيقول: «أما القول بدوران الأخلاق في حسنها مدار موافقتها لغاية المرام الإجتماعي، واستنتاجهم ذلك من دوران حسنها مدار موافقة غاية الإجتماع ففيه مغالطة واضحة، فإن المراد بالإجتماع الهيئة الحاصلة من عمل مجموع القوانين التي قررتها الطبيعة بين الأفراد المجتمعين ولا محالة تكون موصلة إلى سعادتهم لولا الإخلال بانتظامها وجريها، ولا محالة لها أحكام: من الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة، والمراد بالمرام مجموع الفرضيات التي وضعت لإيجاد اجتماع على هيئة جديدة بتحميلها على الأفراد المجتمعين، أعني أن الإجتماع والمرام الإجتماعي متغايران بالفعلية والقوة، والتحقق وفرض التحقق، فكيف يصير حكم أحدهما عين حكم الآخر، وكيف يكون الحسن والقبح، والفضيلة والرذيلة التي عينها الإجتماع العام باقتضاء من الطبيعة الإنسانية متبدلة إلى ما حكم به المرام الذي ليس إلاّ فرضاً من فارض؟.

ولو قيل: أن لا حكم للإجتماع العام الطبيعي من نفسه بل الحكم للمرام، وخاصة إذا كانت فرضية متلائمة لسعادة الأفراد عاد الكلام السابق في الحسن والقبح، والفضيلة والرذيلة، وأنها تنتهي بالآخرة إلى اقتضاء مستمر من الطبيعة.

على أن ههنا محذوراً آخر، وهو أن الحسن والقبح وسائر الأحكام الإجتماعية - وهي التي تعتمد عليها الحجة الإجتماعية، وتتألف منها الإستدلالات - لو كانت تابعة للمرام، ومن الممكن بل الواقع تحقق مرامات مختلفة متناقضة متباينة أدى ذلك إلى ارتفاع الحجة المشتركة المقبولة عند عامة الإجتماعات، ولم يكن التقدم والنجاح حينئذ إلا

للقدرة والتحكم، وكيف يمكن أن يقال: إن الطبيعة الإنسانية ساقت أفرادها إلى حياة اجتماعية لا تفاهم بين أجزائها، ولا حكم يجمعها إلا حكم مبطل لنفس الإجتماع؟ وهل هذا إلا تناقض شنيع في حكم الطبيعة واقتضائها الوجودي»[1]؟.



(١) م.ن، ج١، ص٣٨٠.

الفصل الخامس
المسائل الكلاميّة والتفسيريّة والذّوقيّة

أولًا: الكلام:

أ - نظرته إلى الصّفات الإلهية.

- إثبات الصانع. - إثبات الوحدانيّة.
- توحيد الواجب بالرّبوبيّة.
- علمه تعالى (صفة العلم)
- قدرته تعالى (صفة القدرة)
- حياته تعالى (صفة الحياة)
- كلامه تعالى (صفة الكلام)

ب - نظرته إلى الوحي أو (الشعور المرموز).

ج - نظرته إلى النبوّة.

- العصمة. - الإمامة

ثانياً: التفسير:

أ - النّص والعقل. ب - التّفسير والتأويل.

ثالثاً: الذّوق أو (عبور عالم المثال والصورة)

أوّلاً: المسائل الكلاميّة

توطئة عامّة:

يعدّ علم الكلام واحداً من العلوم الإسلاميّة التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل، وأمّا عن جذور نشأته، فقد اختلف العلماء والباحثون فيه على أقوال: فمنهم من قال بظهوره بعد الفتوحات الإسلاميّة للمناطق خارج شبه الجزيرة العربيّة، وآخر قال في وقت قبل هذا أي بعد وفاة النبي ﷺ، ولكي نقف على حقيقة الأمر، لا بدّ لنا من معرفة أسباب ظهور علم الكلام والتي يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

أ - بعد الفتوحات الإسلاميّة اختلط المسلمون مع باقي الأديان المختلفة، مما حدا بهم إلى مناظرتهم ومحاججتهم فظهرت بوادر علم الكلام، كما أشار العلاّمة الطباطبائي إلى ذلك بقوله: «ثمّ استوجب شيوع البحث الكلامي بعد النبي ﷺ في زمن الخلفاء، باختلاط المسلمين بالفرق المختلفة من أمم البلاد المفتوحة بيد المسلمين وعلماء الأديان والمذاهب المتفرقة»[1].

ب - نقل وترجمة الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة، وحيث أنّ الفلسفة لا تنظر إلى الطابع الديني أو تتبع ديناً خاصاً؛ بل تبحث عن

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٥.

الحقائق كما هي عليه، وهذا التجرّد قد يحمل الفيلسوف على تبني رأي مخالف للشريعة الإسلاميّة أو لظاهر الشريعة الإسلاميّة، مما يوجب الخروج عن الدين في واقع الأمر أو في نظر المسلمين، فظهرت على أثر ذلك بلبلة بين المسلمين فقويَت الحاجة إلى علم الكلام، هذا ما أكده العلاّمة الطباطبائي بقوله: «ونقل الفلسفة اليونانيّة إلى العربيّة وانتشار البحث العقلي الفلسفي بين الباحثين»(١)، استوجب أيضاً شيوع البحث الكلامي بين المسلمين.

ج - «إختلاف المسلمين بينهم في كثير من المسائل الإعتقاديّة كالجبر والتفويض والإختيار، والعدل، والإرجاء، وغيرها»(٢).

أمّا عن بدايته، فمنهم من قال بظهوره في حياة النبي ﷺ وهذا ما قال به العلاّمة الطباطبائي(٣).

وآخر قال، أنّ بوادر ظهور علم الكلام كان بعد وفاة النبي ﷺ، وبالأخصّ عند بروز مسألتي الخلافة والإمامة حيث «كانت مسألة الإمامة والخلافة أساس ذلك الخلاف، وكان محور علم الكلام هو الإمامة، وما يرتبط بها، وما يترتّب عليها»(٤)، كما قال الشريف المرتضى.

وهذا يدلّنا على أنّ رأي العلامة الطباطبائي يتبنّى فكرة أنّ ظهور أصول ومبادئ علم الكلام كان منذ عهد النبي ﷺ، أمّا تكامله ونضوج مباحثه وانتشاره في البيئة الإسلامية فكان تدريجيّ واستغرق عصوراً عدّة.

---

(١) م.ن، ن.ص.

(٢) الشريف المرتضى، أبي القاسم علي بن الحسين، المقنع في الغيبة، تحقيق محمد علي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٦هـ، ط١، ص١٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج٥، ص٢٧٢.

(٤) المقنع في الغيبة، م.م، ص١٠.

أمّا لجهة تعريف علم الكلام، فلم يكن القدماء من علماء الكلام يولون تعريفه أهمية تذكر، وذلك اعتماداً على وضوح مفهومه عندهم، وعدم جريان عادتهم في تلك الفترة على التقيّد بما يلتزم به أرباب العلوم عادةً من أسسٍ في تدوين العلوم وتمييزها عن بعضها البعض، وذلك بتحديد ما كان يعرف في علم الميزان بالرؤوس الثّمانية، والتي أهمّها التعريف والموضوع والغاية والواضع، ولكن العلماء الذين جاءوا لاحقاً التفتوا إلى ذلك، ووضعوا تعريفاً لعلم الكلام، إلا أنهم اختلفوا فيه اختلافاً واسعاً لجهة التعريف اللّفظي أو الإصطلاحي، إلا أنّ كلّ هذه التعاريف كانت تصبّ في مجرى واحد، ومن هذه التعاريف:

١ - الفارابي: عرّفه بأنّه «ملكة عند الإنسان يستطيع من خلالها مناصرة الأفعال والآراء التي أفصح عنها الشارع بصراحة ومن خلال الكلام وإبطال ما يخالفها»[١].

٢ - ابن خلدون: عرّفه بأنه «العلم المشتمل على الحجج الذي يثبت العقائد الدينيّة عن طريق العقل، والردّ على أصحاب البدع ومن انحرف عن معتقدات مذاهب أهل السّلف والسنّة»[٢].

٣ - التفتازاني: عرّفه بـ «العلم بالقواعد الشرعيّة والإعتقاديّة المكتسبة من أدلّتها اليقينيّة»[٣].

---

(١) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، ترجمة حسين قدير، انتشارات علميّة وفرهنكى، طهران، ١٩٨٥م، ص١١٤.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ، ص٧.

(٣) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تعليق عبد الرحمن عميرة، دار عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩، ط١، ج١، ص٥.

٤ - وعرّفه الجرجاني، بأنه «علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام»[١].

٥ - وعرّفه عبد الرحمن الإيجي، بقوله: «هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشّبه»[٢].

٦ - في حين عرّفه العلامة الطباطبائي، بأنه «البحث الذي ينهض بالدفاع عن أصول المعارف الإسلاميّة، ويقوم على منطق صحيح وحجج عقليّة ونقليّة»[٣].

ويُستفاد من هذه التعريفات أمور أربعة:

أ - أن علم الكلام يُعنى ببيان الأصول الإسلاميّة، والدّفاع عن عقائد الإسلام الحقّة في مقابل آراء أهل البدع والشّبهات.

ب - أنه يستخدم أسلوب المحاججة الكلاميّة، ويعتمد على الأدلة العقليّة والنقليّة.

ج - أن وظيفته محدّدة في مجالي إثبات العقائد ورد الشّبهات دون البحث عما وراء ذلك من مسائل الفكر الإسلامي بمجالاته المختلفة: الإجتماعيّة، والسياسيّة، والإقتصاديّة. . إلخ.

د - أنّ المنهج المتّبع في ذلك هو المنهج الجدلي على ما تفيده كلمة محاججة، وهو منهج قائمٌ على إسكات الخصم وإفحامه لا على إقامة البرهان لإثبات الحقّ وكشف الواقع.

---

(١) الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار السرور، بيروت، لا ت، ط١، ص١٢٤.

(٢) الإيجي، عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتاب، بيروت، لا ت، لا ط، ج١، ص٧.

(٣) الشيعة في الإسلام، م.م، ص٩٣.

كما ويفهم من التعاريف المتقدّمة أن موضوع علم الكلام الذي تدور حوله البحوث، كان في البداية يشمل مسائل محددة كالجبر، والإختيار، والقدر، ثم توسّع فيما بعد ليشمل الصّفات الإلهية، ثمّ شمل لاحقاً مجمل العقائد الإسلاميّة.

والملاك في كون المسألة كلاميّة، أنّها من المسائل الإعتقادية التي يبتنى عليها الإسلام كدين.

وعليه، يمكن القول باختصار: إنّ موضوع علم الكلام هو العقائد، أي ما يُعرف بأصول الدين، وهذا ما أكده العلامة الطباطبائي بقوله: «موضوع علم الكلام هو أصول العقائد الدينيّة عامة، فموضوعه هو العقيدة الإسلاميّة بما تتضمّنه من آراء وأفعال»(١).

ولكون علم الكلام هو العلم بأصول العقيدة الإسلاميّة، فقد ذهب معظم علماء المسلمين من الإماميّة إلى القول بوجوب النظر والمعرفة في مجال العقيدة وليس للمكلّف أن يكتفي بالتقليد، لذا أجمعوا كافةً على «وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتيّة والفعليّة، وما يصحّ عليه. وما يمتنع عنه والنبوّة والإمامة والمعاد»(٢)؛ وقد ذكروا لأجل ذلك جملة من الأدلة العقليّة والنقليّة:

١ - الأدلّة العقليّة:

أ - وجوب شكر المنعم: فإنه ينصّ على أنّ هناك نعماً عند الإنسان غارقاً بها، فهي تحيط به من كلّ جانب منذ نعومة أظفاره إلى

---

(١) الشيعة في الإسلام، م.م، ص٩٣.

(٢) الحسيني، حسين علي، بيان النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ٢٠٠٧م، ط١، ص٤٣.

أخريات حياته، وهذا شيء لا يمكن لأيّ من الناس إنكاره، والعقل يقضي بلزوم شكر المنعم على إحسانه ونعمه إلينا، كما عبّر العلامة الطباطبائي «فمن الواجب شكر المنعم على ما أنعم»(١)، ولكن كيف يتسنّى لنا شكر منعم مجهول؟ إذاً، فلا بدّ من معرفة المنعم، كما أنّه يجب البحث عنه والتعرّف عليه لكي نشكره ونلبي دعوة العقل.

ب - **وجوب دفع الضّرر المحتمل:** فمن خلال النظر إلى الواقع من حولنا نجد تيارات فكريّة متعددة ومختلفة، كلّ يدّعي الإصلاح والطريق المستقيم، كما تواتر إلينا من خلال الدّعاة والمبلغين إلى أنه هناك جنّة وناراً وثواباً وعقاباً، ومن هذا كلّه يتولّد لدينا خوف من المستقبل في سؤال: هل إننا على حقّ؟ وهل سننال النّعيم أو أننا سنعاقب ونخلد في الجحيم؟

«وهذا يكفي في وجوب النظر في أمره دفعاً للضّرر المحتمل وأي ضررٍ أقوى من الهلاك»(٢)، على حدّ تعبير العلاّمة الطباطبائي.

٢ - الأدلّة النقليّة:

أ - نستدل على وجوب تحصيل العلم والمعرفة بالحق تعالى، من خلال قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مُتَقَلَّبَكُمۡ وَمَثۡوَىٰكُمۡ﴾(٣).

ب - وأيضاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾(٤).

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١٦، ص١١٦.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١٧، ص٤٠٣.
(٣) سورة محمد، الآية: ١٩.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠.

قال النبي ﷺ: «ويلٌ لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبّرها»، أي عدم الإستدلال بما تضمّنته الآية عن ذكر الأجرام السماوية والأرضية بما فيها من آثار الصنع والقدرة والعلم بذلك الدّالة على وجود صانعها، وقدرته وعلمه، فيكون النظر والإستدلال واجباً وهو المطلوب»[١].

ج - قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[٢].

د - قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾[٣].

وهناك آيات قرآنية أخرى ذمّت التقليد واتّباع الغير من دون دليل أو حجّة، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[٤].

وبناءً على ما تقدّم، وقبل الحديث عن الصفات الإلهية كما يعتقد بها العلاّمة الطباطبائي، لا بدّ من الإنطلاق من أدلة إثبات الذات الإلهية، إذ لا يمكن دراسة الصفات قبل إثبات الذات التي تتّصف بهذه الصّفات.

وهذا المنهج بالدراسة اعتمده العلاّمة الطباطبائي في كلّ الموارد التي تعرض بها إلى شرح الصفات الإلهية، كما أنّ أدلّة إثبات الذات الإلهية تعتبر من أهم القضايا الكلاميّة، والتي من دونها لا يستطيع أيّ متكلم إسلاميّ من المحاججة بأي قضيّة أو مسألة أخرى قبل الفراغ منها وإثباتها، لأنها تشكل قطب الرحى في كلّ المسائل الكلاميّة.

---

(١) بيان النافع يوم الحشر، م.م، ص٤٧.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥.

(٣) سورة الشعراء، الآية: ٧.

(٤) سورة الزخرف، الآية: ٢٢.

وتماشياً مع المنهج الذي اعتمده العلاّمة الطباطبائي في هذه المسألة، سنعمل على دراسة أدلة إثبات الذات الإلهية قبل الشروع بدراسة الصّفات.

في إثبات ذاته تعالى أو (إثبات الصانع):

إنّ الإيمان بوجود خالق لهذا الكون أو بعدم وجوده، قضيةٌ تترتّب عليها مسائل كثيرة ومعقّدة في الفكر والسّلوك.

فعلى ضوء الموقف الذي يتّخذه المرء من هذه القضية يبتني الكثير من مواقفه في هذه الحياة، وذلك بدءاً من تصوّره لهذا العالم وكيفيّة وجوده، ومروراً بتصوّر دوره فيه، وبالتّالي، تحديد منهج الحياة التي سيحياها، وانتهاءً بالإيمان بما وراء هذا العالم وماذا ينتظره بعد الحياة، وهذا ما يلوّن مجمل حياة الإنسان بلون خاص، من هنا، امتاز المؤمنون بالله المثبّتون للخالق عن الملحدين به النافين له في نمط حياتهم وتفكيرهم وسلوكهم، بل وحتّى في نمط آمالهم وتوقّعاتهم.

وبناءً عليه، فإنّ البحث في قضية إثبات الخالق يعتبر بحثاً حيويّاً وذا آثار هامة على صعيد الفرد والمجتمع، وليس مجرّد بحث ميتافيزيقي خالٍ عن الواقعيّة، لا فائدة فيه سوى إشباع الفضول العلميّ... لذلك نجد أن كلّ الداعين إلى الله سبحانه، قد جهدوا في سبيل صياغة الأدلّة والبراهين المثبتة لوجوده سبحانه وتعالى.

وعليه، فهناك عدّة براهين وأدلة على إثبات وجوده تعالى ولكن جميع البراهين إنّيّة، وليست لميّة، فقد نفى بعض الحكماء ومنهم الشّيخ الرئيس إبن سينا البرهان اللمي على إثبات الصانع تعالى، وأثبت البرهان الإني فقط وقد أشار إلى هذا بقوله: «الحقّ ما وجوده له من

ذاته، فلذلك البارئ هو الحقّ، وما سواه باطل، كما أنّ واجب الوجود لا برهان عليه، ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1] [2]، ومن جملة هذه البراهين الكثيرة:

١ - البرهان المعروف ببرهان الصديقين، وهو أوثق وأمتن وأقوى البراهين في إثبات الوجود الواجبي، كما قال العلاّمة[3]، فهو برهان إنّي متضمّن السلوك إليه تعالى وقد تمّ تقريره بعدة صور هي:

أ - تقرير صدر المتألهين الذي يقول فيه: «إنّ الوجود بسيط واحد له أفراد، فهو مفهوم مشكّك يختلف من فردٍ لآخر بالشدّة والضّعف والكمال والنّقص، وعليه، فلا بدّ من أنّ هناك وجوداً بينهما كاملاً لا نقصَ فيه غنيّاً عن الكلّ متعلّقاً بغيره، فالوجود إمّا مستغنٍ عن غيره أو مفتقر إلى غيره، والأول واجب فهو صرف الوجود ولا شيء أتمّ منه، والثاني المفتقر وهو ما عداه من الموجودات، إذ لا قِوام لما سواه إلاّ به لأنه علة وهو أشرف وأفضل من المعلول، فهذا البرهان يعتمد على أصالة الوجود وكونه ذا مراتب مشكّكة، وأنّ المعلول أضعف من العلة محتاج إليها»[4].

ب - تقرير الحكيم السّبزواري الذي قال: «بأنّهم يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبها على أفعاله، فيقال أن

---

(١) سورة آل عمران، الآية١٨.

(٢) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، التعليقات، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلميّة، قم، لا ت، لا ط، ص٧٠.

(٣) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٢٧.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ت، لا ط، ج٦، ص١٤ - ١٦.

حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحاق الواقع حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم؛ إذ كلّ مقابلٍ غير قابل لمقابلة، والحقيقة التي يمتنع عليها العدم واجب الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائي واجب الوجود بالذات وهو المطلوب»[١].

ج - تقرير العلامة الطباطبائي حيث سلك فيه مسلكاً آخر، فقال: «إنّ حقيقة الوجود إمّا واجبة وإمّا تستلزمها، فإذن الواجب موجود وهو المطلوب»[٢]؛ ومفاد هذا التقرير أن الوجود حقيقة واحدة مشكّكة أي ذات مراتب، والمراتب النازلة مفتقرة ومحتاجة بذاتها، فتستلزم مرتبة مستقلة على الإطلاق غير محتاجة، وإلا انقلب المفتقر إلى الغني وهو باطل فواجب الوجود موجود وهو المطلوب إثباته، وبتعبير آخر قال: «حقيقة الوجود واجبة الوجود، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع صدق نقيضه وهو العدم عليه، ووجوبها إمّا بالذات أو بالغير، لكن كون وجوبها بالغير خلف، إذ لا غير هناك، ولا ثاني لها فهي واجبة الوجود بالذات»[٣].

٢ - البرهان المنسوب للإلهيّين، واختاره كلّ من الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي والعلامة الحلي، وينصّ على: «أنّ هناك موجوداً، فهذا الموجود إمّا هو واجب الوجود بالذات وهو المطلوب، أو يكون هذا الموجود ممكن الوجود وهذا الممكن موجود في الخارج، وهو لا

(١) السّبزواري، الحكيم، شرح المنظومة، دار الحكمة، قم، تعليق حسن زادة آملي، تقديم مسعود طالبي، ت١٣٨٠ه - ش، ج٣، ص٥٠٣ - ٥٠٥.
(٢) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٢٨.
(٣) بداية الحكمة، م.م، ص١٩٢.

يوجد من تلقاء نفسه فلا بدّ له من علة تخرجه من حدّ الإستواء إلى الوجود، وهذه العلّة يجري فيها نفس الكلام، فهي إمّا واجبة بالذات فيثبت المطلوب أو تكون العلة ممكنة وحينئذٍ، تكون إمّا واجبة أو ممكنة كالتي قبلها فإما يدور أو يتسلل وكلاها باطل، أو ينتهي إلى علّة غير معلولة وهو الواجب بالذات»[1] ويسمّى هذا البرهان ببرهان الإمكان.

٣ - البرهان الذي قدّمه الطبيعيّون ويعرف ببرهان الحركة، وهو مبنيّ على أربع مقدّمات:

«١ - احتياج المتحرك إلى المحرّك.

٢ - لزوم انتهاء المحرّك إلى ما ليس بمتحرّك.

٣ - تجرد ما ليس بقابل للحركة.

٤ - لزوم انتهاء سلسلة المجردات إلى الواجب الذاتي.

وتقرير هذا البرهان أنه قد ثبت أنّ المحرك غير المتحرّك فلكل متحرك محرّك، إمّا ثابت أو متحرّك، فإن كان ثابتاً فهو الموجود بالذات لبراءته من القوة والفعل والتغير والتبدل التي هي من صفات الجسم الممكن، وإن كان متحرّكاً فلا بدّ له من محرّك وننقل الكلام إليه، فإمّا يدور أو يتسلسل وكلاهما باطل، فلا بدّ من الإنتهاء إلى محرّك غير متحرّك ثابت في وجوده، وهو الواجب بالذات»[2].

---

(١) العلاّمة الحلّي، أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ت١٤٠٧هـ، ص٢٨٠.

(٢) سبحاني، الشيخ جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ت١٤١١هـ، ط٣، ج١، ص٧٤.

٤ - برهان الحدوث للمتكلّمين وهو مبني على أربع مقدمات، وهي:

«١ - أن الأجسام قابلة للتغيّر وهي حادثة، وتحتاج إلى علّة غير جسمانيّة.

٢ - إنّ الدور والتسلسل باطلان، فهم يقولون أنّ هناك حركة وسكون في الأجسام وهما حادثان، وما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث فالأجسام كلها حادثة، وعليه، فلا بدّ لها من محدث وهو أمر ليس بجسم ولا جسماني، وإلاّ لدار أو تسلسل وهما باطلان فلا بدّ من محدث، وهو الباري عزّ وجلّ الواجب بالذات»(١).

وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى هذه الأدلّة كلها وارتضاها، إلا دليل المتكلّمين حيث اعتبر «أنّ هذا الدليل أو البرهان غير تامّ، ويحتاج إلى القول بالحركة الجوهريّة»(٢).

وهناك أدلّة أخرى كثيرة على وجوده تعالى ذكرت بشكل مطوّلات في العديد من المصادر اختصرنا على بيان ما تقدّم منها لإيفائها بالمطلوب.

ويتفرّع عن القول بإثبات الذات، القول بإثبات الوحدانيّة، والتوحيد في الرّبوبيّة.

إثبات الوحدانيّة:

هناك عدّة أدلة ذكرها العلاّمة الطباطبائي لإثبات وحدانيّته عزّ

---

(١) م.ن، ص٧٣ - ٧٤.
(٢) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٢٧ - ٣٣٣.

وجلّ، وجاء بعض منها كردّ على بعض الشّبهات في هذا المقام، ومن هذه الأدلّة:

الدّليل الأوّل: وينصّ على إبطال الإثنينية، يقول فيه: «أنّ واجب الوجود تعالى صرف الوجود أي (الوجود بشرط لا) بمعنى الوجود الذي يشترط فيه عدم النقص وعدم الإمكان، وعدم الحدّ، وعدم العدم، وهو (الوجود بشرط لا) حقيقة الوجود المرسل البسيط المحيط؛ فهذا صرف الوجود لا تعرضه الكثرة لأنه - أي صرف الوجود - أمّا أن يقتضي التوحّد فيكون واحداً غير متعدّد فتثبت وحدانيّته وهو المطلوب، أو لم يقتض الوحدة، وحينئذٍ، لا يخلو إمّا أن يقتضي الكثرة أو لا يقتضي لا الوحدة ولا الكثرة، فإن اقتضى الكثرة لم يحصل الواحد، لأنه ذلك الواحد على طباع ذلك الكثير بذاته لعدم وجود تميز، والمفروض أنّ هذا السنخ يقتضي الكثرة فلم يوجد فيه واحد، ولم يوجد فيه كثير، لأنّ الكثير مبدأ الواحد والواحد هنا غير موجود وإنما كثّرناه بذاته فيكون باطلاً، أمّا إذا لم يقتضِ لا الوحدة ولا الكثرة كان كلاً من الوحدة والكثرة عرضاً له فيلزم كون صدق الوجود معلّلاً بغيره، وهو باطل، فيثبت أنّ الواجب تعالى واحد»[1].

الدّليل الثاني: وهو مبني على القول بأنّ واجب الوجود بسيط غير مركّب، يقول العلامة الطباطبائي: «أنّه لو كان هناك أكثر من واجب للوجود فلا بدّ من أن يكون أحدهما مميّزاً عن الآخر بمائز، وهما مشتركان في شيء واحد وهو وجوب الوجود، لأنّ ما به الإشتراك الذاتي يستدعي ما به الإمتياز الذاتي، ومن البديهي، أنّ ما به الإشتراك

---

(١) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٣٨، وأيضاً: بداية الحكمة، م.م، ص٢٠٠.

غير ما به الإمتياز، فيلزم من ذلك أن تتركب ذاتهما مما به الإمتياز ومما به الإشتراك، ومن لوازم التركيب الإحتياج، أي احتياج أحد الأفراد إلى الآخر وهو ينافي الوجوب الذاتي الذي هو عبارة عن مناط الغنى الصّرف»[١].

ولقد أورد العلاّمة الطباطبائي إشكالاً على الدّليل المتقدّم والمعروف (بشبهة ابن كمونة)، والذي ينصّ على ما يلي: «لمَ لا يجوز أن تكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهيّة يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزع منهما ومقولاً عليهما قولاً عرضيّاً لا ذاتيّاً لأنه لو كان ذاتيّاً، لم يحصل التعدّد»[٢].

وقد أجاب العلامة الطباطبائي على هذه الشبهة بما نصه: «بأنها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كثيرة متبانية وهو محال»[٣].

الدّليل الثالث: ينصّ على أنه «لو فرض واجبان، كان لكلّ منهما ما ليس للآخر من الكمال الوجودي، لكن الواجب له كلّ الكمالات الوجوديّة فلو فرض آخر استلزم النقص وهو محال عليه»[٤].

الدّليل الرابع: ذكره العلامة الطباطبائي، وأشار إلى أنه للفارابي وعلّق عليه وشرحه، وهو «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلا لكان معلولاً».

(١) شرح المنظومة، م.م، ج٣، ص٢١٢، وأيضاً بداية الحكمة، م.س، ص٢٠٠.
(٢) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٣٩.
(٣) م.ن، ص٣٤٠.
(٤) م.ن، ن.ص.

ويوضّح العلامة الطباطبائي هذا الدّليل بالقول: «إنه لو تعدد الواجب، فإما أن يكون كلّ واحد منهم وجوب وجوده وهويّته شيئاً واحداً فيكون كلّ ما هو واجب الوجود هو بعينة، أو يكون وجوب الوجود غير هويته لكن مختصّ به ومقارن له، وهذا الإختصاص إمّا لذاته أو لعلّه خارج عن ذاته، فعلى الأول يكون كلّ ما هو واجب الوجود هو بعينه، وإن كان لسبب خارج عن ذاته يكون معلولاً وهو باطل للزومه، الافتقار»[1].

توحيد الواجب في الرّبوبيّة:

يستدلّ العلامة الطباطبائي على التوحيد في الرّبوبيّة والخالقيّة ببرهان النظم حيث قرّره بشكل يعتمد على مقدمات، وهي: «وحدة العالم الجسمانيّ، ومعلوليّة هذا النّظام إلى نظام عقليّ، ومعلوليّة النظام العقلي لنظام ربّاني، وإنّ علّة الشيء علة لذلك الشّيء، فينتج أنّ هذا العالم مخلوق لربّ العالمين ومدبّر منه تعالى.

فالمقدّمة الأولى، تتبيّن بارتباط أجزاء العالم ببعضها البعض، بنظامٍ دقيق فإنّ الأجزاء الحالية ترتبط بالأجزاء التي سوف تحدث من حيث أنّها تشكل موادها وتهيئ الأرضية لحدوثها، كما أنّها حدثت من الأجزاء السابقة، والأجزاء المتزامنة ترتبط بعضها ببعض بأنواع من التأثير والتأثر والفعل والإنفعال، مما يؤدي إلى نمو بعضها وذبول بعضها، فلكل جزء من أجزاء العالم ارتباط عرضيّ بالأجزاء المتزامنة وارتباط طولي زماناً بالأجزاء السابقة واللاحقة، مما يجعل الكلّ منتظماً

(١) م.ن، ص٣٤٠ - ٣٤١.

بنظامٍ واحد شامل، فيحتاج بعضها إلى بعض في حدوثه وبقائه ونشوئه وتحوّله.

والمقدّمة الثانية، تتبيّن بأنّ هناك عالم عقلي موجود، وهو نظام واحد تستطيع أن تعرفه من وحدة النظام الناشئ منه فإنّ مثل هذا النظام الجاري في العالم الجسماني لا يستقلّ بإيجاد قسم من هذا العالم وتدبيره بلا حاجة إلى أمر آخر، مما يؤدي إلى انعزال أجزاء العالم، بعضها عن البعض وقد تبيّن خلافه، وإنّ هذا العالم علّة للعالم الجسماني، ويعلم من وقوعه في مرتبة عليا من مراتب الوجود بالنسبة إلى العالم الجسماني واشتماله على كمالات هذا العالم بنحو أتمّ.

والمقدّمة الثالثة، فهي تنحلّ إلى أمورٍ هي: أنّ واجب الوجود موجود وهو واحد كما تقدّم وأنه علّة للعالم العقليّ، ويتضح هذا الأمر الأخير ممّا تقدم من علّية العالم العقلي للجسماني، فاعتبار النظام في العالم العقلي وفي علم الواجب تعالى فبالنظر إلى اشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمالات ما دونها بوجه أتمّ وأعلى.

والمقدّمة الرابعة، تتبيّن أنه مما تقدم يتضح أنّ الواجب بالذات الواحد في وجوب وجوده علة للعالم العقلي الذي هو علّة للعالم الجسماني، وعلّة علّة الشيء، علة لذلك الشيء، فينتج أنه علّة لما سواه بلا واسطة، أو مع الواسطة ويثبت وحده في الرّبوبيّة»[1].

وهناك دليل آخر ذكره العلامة الطباطبائي، وهو مبني على ثلاث

(١) ذكر العلاّمة الطباطبائي أكثر من برهان على هذا الأمر بصور مختلفة ومتعدّدة وللاطلاع على ذلك راجع: نهاية الحكمة، م.م، ص٣٤٠ - ٣٤٢، وانظر أيضاً: شرح المنظومة، م.م، ج٣، ص٥٢١ - ٥٢٧.

مقدمات هي: «أنّ تعدّد الآلهة يتوقّف على تمييز كلّ واحد منها بكمال وجودي خاص به، وإنّ اختصاص كلّ منها بخاصة وجوديّة يؤدي إلى اختلاف في أفعالها لضرورة المسانخة بين العلّة والمعلول، وإن ذلك يوجب عدم تلاؤم أجزاء العالم بل تدافعها وفسادها ووحدة النظام وتلازمه تدفعها»(١).

أ - الصّفات الإلهية:

تُعرّف الصفة بأنّها: «الإسم الدّال على بعض أحوال الذات، أو هي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرّف بها»(٢).

ومعنى الإتصاف في المقام على ما أثبته العلامة الطباطبائي: «هو أنّ كل ما في الوجود من الكمال، فواجب الوجود تعالى واجد له بنحوٍ أعلى وأشرف وأتمّ، وهو محمول عليه على ما يليق بساحة عزّه وكبريائه»(٣).

وتنقسم الصفات إلى قسمين: الصّفات الذاتية والصّفات الفعليّة.

الأوّل: أي الصفات الذاتية، وهي (التي يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها، وهي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، أو كلّ ما يجري على الذات كالقدرة والحياة»(٤).

وتنقسم الصّفات الذاتية إلى: الصفات الثبوتيّة والصّفات السلبية.

---

(١) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٤٢.
(٢) كتاب التعريفات، م.م، ص١٣٣.
(٣) نهاية الحكمة، م.س، ص٣٤٥.
(٤) بداية الحكمة، م.م، ص٢٠٤. وأيضاً: نهاية الحكمة، م.س، ص٣٤٦.

١ - الصفات الثبوتيّة: وهي الصّفات التي تثبت معنى إيجابي للواجب تعالى كالعلم والقدرة وتسمى بصفات الكمال والجمال، لأنها تتعلق باللطف والرحمة، وهي تنقسم إلى:

أ - حقيقيّة: وهي التي لها تعلق بشيء وتكون حقيقته محضة (كالحي).

ب - إضافيّة: وهي التي لا بدّ لها من طرف ثانٍ لكي تتحقق (كالعالمية)، فلا بدّ من وجود معلوم لكي يسمى عالم.

ج - حقيقية ذات إضافة: وهي (كالخالق والرازق).

٢ - الصّفات السلبيّة: وهي الصّفات التي تفيد معنى سلبياً مثل أنه ليس بمركب وليس له شريك وليس بظالم، وتسمى بصفات الجلال، والعلامة الطباطبائي أرجع هذه الصفات إلى الثبوتيّة لأنها سلبُ سلْبِ الكمال، وهذا ما دلّ على سلب النقص والحاجة.

الثاني: الصفات الفعلية: وهي التي يتوقّف انتزاعها على فرض الغير إذ لا موجود غيره إلا فعله، فهي الصفات المنتزعة من مقام الفعل ويمكن سلبها عن الذات (كالرزق والخلق).

ويرى العلامة الطباطبائي أنّ الصفات الفعليّة كلها ترجع إلى صفة واحدة هي (القيومية)، وهي زائدة على الذات»[1].

وبعبارةٍ أخرى، وأوضح حول هذا الموضوع، يقول العلامة الطباطبائي في كتابه (الشيعة في الإسلام): «لو نظرنا إلى الإنسان مثلاً من زاوية العقل، سنرى له ذاتاً، وهذه الذات هي عين إنسانيّته الخاصة

---

(١) بدايةالحكمة، م.م، ص٢٠٥ - ٢٠٦، وأيضاً: نهاية الحكمة، م.م، ص٣٤٥.

به، ويمتاز بصفات أيضاً، وهذه الصفات التي تعرّف كنه ذاته، فمثلاً إنه إبن لفلان، عالمٌ قادر، طويلٌ، جميلٌ، أو صفات أخرى مغايرة.

فبعض هذه الصّفات، كالأولى، لا تنفصل عن الذات، وبعضها الآخر، كالعلم مثلاً، يمكن أن تنفصل عن الذات أو تتغير، وعلى أية حال، فإنّ كلا من هذه الصّفات ليست بالذات، كما أنّ كلّ واحدة منها غير الأخرى.

وهذا الموضوع (الذات مغايرة للصّفات، والصفات تختلف فيما بينها) خير دليل على أنّ الذات التي تتصف بصفة، والصفة التي تُعيّن وتعرِّف الذات، كلاهما محدودتان ومتناهيتان، لأنّ الذات إذا كانت غير محدودة وغير متناهية، لكانت تشمل الصّفات وكذا الصفات كانت كلّ واحدة منها تشتمل على الأخرى، فتصبح في النتيجة كلها شيئاً واحداً، فمثلاً لو كانت الذات الإنسانية هذه تنحصر في القدرة، وكانت القدرة والعلم وكذا طول القامة، والجمال كل واحدة منها عين الأخرى، لكانت كل هذه المفاهيم لا تعدو المفهوم الواحد.

فيتّضح مما سبق، بأنه لا يمكن إثبات صفة (بالمعنى السابق) لذات الله عزّ وجل، لأنّ الصفة لا تتحقق من غير تحديد لها، وذاته المقدسة منزهة من أي تحديد حتى من هذا التنزيه الذي يعتبر في الحقيقة إثبات صفة له»[١].

«كما أنّنا نعلم أنّ في العالم الكثير من الكمالات التي تظهر بشكل صفات، فهذه الصّفات المثبتة متى ما ظهرت في شيء، تسعى في

(١) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١١٧.

تكامل المتّصف، وتمنحه قيمة أكثر، كما يتضح ذلك من مقارنة جسم حيّ كالإنسان مع جسم غير حيّ كالحجر.

ممّا لا شكّ فيه، أنّ هذه الكمالات قد منحها الله تعالى، ولو كان مفتقراً لها لما منحها، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، ولما جعلها تتدرج في طريق الكمال، فعلى هذا يجب أن يقال، ووفقاً لحكم العقل السليم، أنّ الخالق، يتّصف بالعلم والقدرة وكلّ كمال حقيقي.

وفضلاً عن هذا، فإنّ آثار العلم والقدرة، وبالتالي آثار الحياة واضحة في نظام الخلقة؛ وبما أنّ ذات الله غير محدودة وغير متناهية، فالكمالات هذه إن اعتبرت صفات له، فإنها في الحقيقة عين ذاته، وكذا كلّ واحدة منها هي عين الأخرى، وأما الإختلاف الذي يشاهد بين الذات والصّفات، وبين الصّفات نفسها فتنحصر في المفهوم، وفي الحقيقة ليس هناك سوى مبدأ واحد غير قابل للإنقسام.

فالإسلام يُلزم متّبعيه كي لا يقعوا في مثل هذا الإشتباه (المحدودية بالتوصيف، أو نفي أصل الكمال)، ويضعهم بين النفي والإثبات ويأمرهم بهذا الإعتقاد، فالله عالم لا كعلم غيره، وله القدرة، وليست كقدرة الآخرين، فهو يسمع لا بأذن، ويرى لا بعين، وهكذا»[١] . . .

«والصّفات نوعان: صفات كمال وصفات نقص؛ فالصّفات الكمالية معانٍ إثباتيّة، تمنح المتّصف بها قيمة وجوديّة أكثر، وآثاراً وجوديّة أوسع، ويتّضح ذلك من مقارنة موجود حيّ عالم قادر، مع موجود آخر غير حيّ، غير عالم وغير قادر. وأمّا صفات النّقص، فهي صفات تغايرها.

(١) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١١٨.

وعندما نمعن النظر في صفات النقص، نجدها بحسب المعنى منفيّة، تفتقر إلى الكمال وإلى نوع من قيم الوجود، مثل: الجهل والعجز والقبح والسّقم وأمثالها.

وحسب ما تقدّم، إن نفي صفات النقص تعني صفات الكمال، كما أنّ نفي الجهل يعني العلم، ونفي العجز يعني القدرة، ومن هنا نجد القرآن الكريم يثبت كلّ صفة كمالية لله تعالى بشكل مباشر، وينفي كلّ صفة نقص عنه، كما في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾[1]، أو ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ﴾، أو ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[2]، أو ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ﴾[3]، ومما تجدر ملاحظته أنّ لله تعالى واقعيّة مطلقة، فليس له حدّ ونهاية، فعلى هذا فإنّ أية صفة كمالية تطلق عليه، لا تعني المحدوديّة، فإنّه ليس بمادة وجسم ولا يحدّد بزمان أو مكان، ومنزّه عن كل صفة حاليّة حادثة، وكلّ صفة تثبت له حقيقة فهي بعيدة عن المحدوديّة، وهو القائل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[4].

فالصّفات (فضلاً عمّا سبق) تنقسم انقساماً آخر، وهي صفات الذّات، وصفات الفعل.

فالصفة أحياناً تكون قائمة بالموصوف، مثل الحياة والعلم والقدرة، فتتحقّق هذه في الإنسان الحيّ القادر، ونرى تارةً أنه لا يتحقّق بالموصوف فحسب، فإذا أراد الموصوف أن يتّصف بصفة لا بدّ من تحقق شيء آخر، مثل الكتابة، الخطابة، الطلب، ونظائرها، لأنّ

---

(١) سورة الروم، الآية: ٥٤.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.
(٣) سورة التوبة، الآية: ٢.
(٤) سورة الشورى، الآية: ١١

الإنسان إنما يستطيع الكتابة عندما يتوفّر ليده القلم والدواة والورق مثلاً، ويستطيع أن يكون خطيباً عند حضور المستمع، ويستطيع أن يكون طالباً وعندما يتوفر المطلوب، ولا يكفي أن نفترض للإنسان تحقق هذه الصفات.

من هنا، يتّضح أنّ الصفات الحقيقيّة لله تعالى (كما سبقت الإشارة إليها عين الذات) هي من النوع الأول، وأمّا النوع الثاني والذي يستلزم تحقّقه لشيءٍ آخر، فإنّ كل شيء غيره مخلوق له، ويأتي بعده في مرحلة الوجود، وكلّ صفة يوجدها مع وجوده، لا يمكن أن تعتبر صفة لذاته أو عين ذاته تعالى؛ فالصفات التي يتّصف بها تعالى عند تحقّق الخلقة، هي الخالقيّة، الربّانية، والإحياء، والإماتة، والرازقيّة وأمثالها، لم تكن عين ذاته، بل زائدة على الذات وصفات للفعل.

والمقصود من صفات الفعل هو أن تتّخذ معنى الصفة من الفعل لا من الذات، مثل الخالقية، أي يتّصف بهذه الصفة بعد تحقق الخلقة للمخلوقات، فهو قائم منذ قيامها (أي موجود منذ وجودها)، ولا علاقة لها بذاته تعالى، كي تتغير من حال إلى حال عند تحقّق الصفة.

وتعتبر الشيعة صفتي الإرادة والكلام، (الإرادة بمعنى الطلب، والكلام بمعنى الكشف اللفظيّ عن المعنى) من صفات الفعل، والغالبية من أهل السنّة يعتبرونها بمعنى العلم، وصفات لذاته تعالى»[1].

ومن الجدير ذكره، أنّ مسألة علاقة الذات بالصّفات هي من المسائل الخلافية بين علماء المسلمين، فقد تعدّدت الأقوال والمذاهب فيها، منها على سبيل المثال:

(١) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١١٧ - ١٢٢.

«١ - الأشاعرة: ذهبوا إلى أنّ الصفات معاني زائدة على الذات لازمة لها فهي قديمة بقدمها.

٢ - الكراميّة: قالوا: إنّ الصفات زائدة على الذات وهي حادثة.

٣ - المعتزلة: قالوا: أنّ معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل تلبس بالصفة فالذات نائبة مناب الصّفات.

٤ - قول الحكماء: إذ ذهبوا إلى أنّ صفات الواجب عين ذاته تعالى وكلّ واحد منها عين الأخرى.

والعلامة الطباطبائي اختار الأخير، حيث قال: «فكلّ كمال وجوديّ مفروض فيه عين ذاته عين الكمال الآخر المفروض له، فالصّفات الذاتية للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً ومصداقاً»، ورفض بقية الأقوال للزومها البطلان، فقول الأشاعرة فيه تعدد القدماء بالذات ولا قديم سواه تعالى، وقول الكراميّة يلزم منه إما احتياج الذات أو فقدانها للكمال، وكلاهما باطل وكذا قول المعتزلة يلزم منه فقدان الذات للكمال»[1].

وتبنّي العلاّمة الطباطبائي لهذا القول إنما يعتمد على الإعتقاد بأنّ الواجب بسيط غير مركّب، «حيث أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له لأنها من لوازم الإمكان، فإذا كان لا ماهيّة له فلا حدّ له لأن الحدّ يستلزم أن يكون له جنساً وفصلاً وهما من لوازم الماهيّة، وإذا كان لا جنس له ولا فصل فلا مادة له ولا صورة لأنّ المادة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا، فلا أجزاء له لا ذهنيّة ولا خارجيّة.

---

(١) م.ن، ص١٢٠. وانظر: شرح المقاصد، م.م، ج٢، ص٧٢، وانظر: نهاية الحكمة، م.م، ص٣٤٦ - ٣٤٧ حيث ناقش كلّ الأقوال وردّ عليها بشكل مسهب.

وأيضاً أنه لو كان له جزء لتقدّم عليه بالوجود، وتوقّف الواجب عليه في وجوده، وهو باطل للزومه احتياج الواجب إلى غيره في وجوده، فيلزم الإنقلاب وهو باطل.

كما أنّ الواجب لذاته لا مشارك له، لأنّ المشاركة تقع بين المتمايزين والمتغايرين، وكأن هناك مفهوماً واحداً يتّصفان به كزيد وعمر المتّحدان في الإنسانيّة، فكلّ منهما مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد فكلّ المشاركين مركب من النفي والإثبات بحسب الوجود، والواجب لذاته بسيط لا تركيب فيه فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني، وبما أنّه تعالى ليس له ماهيّة فلا مجانس له، إذ لا جنس له ولا مماثل، إذ لا نوع ولا مشابه، إذ لا كيف له ولا مساوئ، إذ لا كمّ له ولا مطابق، إذ لا وضع له ولا محاذي، إذ لا أين له ولا مناسب، إذ لا إضافة له والصّفات الإضافيّة كلها ترجع إلى القيومية ولا موجود ولا مؤثر سواه، فلا مشارك له في القيومية»[1].

علمه تعالى أو (صفة العلم):

تعتبر هذه المسألة من أكثر المسائل غموضاً وأبعدها غوْراً، وقد بذل كبار الفلاسفة والمتكلّمين جهوداً مضنية من أجل تبيينها، وعقدوا المسائل الكثيرة في باب العلم تمهيداً لحلّها؛ كالعقل الإجمالي والعلم الكلّي الحاصل من الأسباب قبل تحقّق مسبّباتها وغيرها مما ركز عليه، ولهم أقوال عديدة ومباحث طويلة ومناقشات عنيفة في هذا الصّدد، فصفة العلم من الصفات الثبوتيّة التي يتّصف بها الباري عزّ وجلّ، وقد أجمع الإلهيون على ذلك وإن من ضمن أسمائه أنه تعالى عالماً.

---

(١) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٣٥ - ٣٤٥.

وبالإجمال، يمكن تلخيص رأي العلاّمة الطباطبائي حول هذه المسألة بما قاله: «إنّ الواجب تعالى له علم بأي شيء مفروض، لأنه لما كان وجوده غير خافٍ على نفسه - معلوم له تعالى - ولأنه واجد لجميع الكمالات، فهو عالم في مقام الذات بكل شيء، ولما كانت الممكنات فقيرة بتمام ذواتها وغير مستقلة، فهي حاضرة تحت إطلاق ذات الحقّ وعدم تناهيها من دون أن تكون محجوبة عنه بحجاب أو مخفيّة بستر، وعليه، يكون الحقّ تعالى عالماً بما في مرتبة ذواتها»[١].

وقد ذكر البعض[٢] أدلة أخرى على اتّصافه تعالى بهذه الصفة الثبوتيّة (العلم)، منها على سبيل المثال والإختصار:

١ - أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة المتقنة، وكلّ من فعلها فهو عالم بالضرورة.

٢ - أنه تعالى مختار، وكلّ مختار عالم لأنه يستطيع تحديد الأصلح له.

٣ - أنه تعالى مبدأ لكلّ كمال ومنتهى كلّ كمال، وفاقد الشيء لا يعطيه، والعلم كمال وقد اتّصفت به بعض المخلوقات، فالواجب تعالى عالم.

أما عن كيفيةّ علمه تعالى بالمعلومات، فقد وقع خلاف وكلام كثير حول هذا الأمر، ويذهب باتجاهين رئيسيين هما:

---

(١) م.ن، ص٣٥٠ - ٣٥١.

(٢) الإلهيات على هدى الكتاب، م.م، ج١، ص١١١. حيث استفاض السّبحاني في استعراض وشرح هذه الأدلّة.

الأول: وهو اتجاه منسوب لبعض القدماء من الفلاسفة، حيث ذهب هذا البعض إلى نفي علمه تعالى إمّا كلياً أو نفى علمه بغيره فقط، وقد ردّ العلامة الطباطبائي على هذه الأقوال مبيّناً السّقطات التي أدّت إلى ذهابهم بعيداً عن الحق بهذا الرأي، وذلك من خلال استعراض إشكالياتهم والردّ عليها بشكل مسهب كما في النهاية[١].

الثاني: وهو الإتجاه الذي أثبت علمه تعالى وهو على اتجاهات متعددة، منها:

١ - قول منسوب لبعض قدماء الفلاسفة وهو أنّ له تعالى علم بذاته دون معلولاته لأنها أزليّة والمعلول حادث، وردّ العلّامة الطباطبائي على هذا القول «بإرجاع العلم الحصولي إلى الحضوري، وهذا الرأي إنما يصحّ بحصر الحضوريّ وتخصيصه بعلم الشيء بنفسه ولا يتعداه للحصولي»[٢].

٢ - الرأي الذي قال به أفلاطون وهو أنّ علمه التفصيلي هو العقول المجرّدة والمثل الإلهية التي تجتمع فيها الكمالات تفصيلاً؛ إلا أنّ العلاّمة الطباطبائي ردّ عليه بالقول بأنه يلزم حصر علمه تعالى بالعلم بعد الإيجاد فقط، ويلزم خلو الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلمي وهو باطل[٣].

٣ - قول منسوب لفورفوريوس وينصّ على أنّ علمه تعالى يكون بالإتحاد مع المعلول.

---

(١) للتوسّع حول هذا المضوع، راجع نهاية الحكمة، م.م، ص٣٥٠ وما بعدها.

(٢) نهاية الحكمة، م.ن، ص٣٥٢.

(٣) بداية الحكمة، م.م، ص٢١٠، راجع أيضاً: الأسفار، م.م، ج٦، ص١٨١.

والعلاّمة رفض هذا القول مبيّناً أنّ هذا لا يكفي لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد وبعده[١].

٤ - ما نسب لتاليس - طاليس - الملطيّ من أنه تعالى يعلم العقل الأول بحضوره عنده وما دونه من سائر الأشياء يعلمها بارتسام صورها في العقل الأول. ردّ العلامة الطباطبائي هذا القول لأنه يلزم منه خلوّ الذات المتعالية عن الكمال، ولأنه قد قرّر أنّ العقول المجردة لا علم ارتسامياً حصولياً لها[٢].

٥ - قول المعتزلة وهو أنّ للماهيّات ثبوتاً عينيّاً في العدم، وهو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد. وهذا الرأي باطل عند العلامة الطباطبائي لأنه لا ثبوت للمعدومات لديه[٣].

٦ - قول الفارابي وابن سينا وهو أنّ له تعالى علماً حضوريّاً بذاته المتعالية، وعلماً تفصيليّاً حصوليّاً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهيّتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئيّة، بل على نحو قيامها بالثبوت الذّهني على وجه الكلية بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم، فهو علم عنائي يستتبع فيه حصول المعلوم علماً حصوله عيناً.

وقد رفض العلامة الطباطبائي هذا القول للزومه نقص كمال وثبوت العلم الحصوليّ فيما هو مجرّد ذاتاً وفعلاً، ويلزم فيه وجود ذهني غير عيني يقاس عليه، أي وجود آخر عيناً للماهيّة قبل وجودها الخاص[٤].

---

(١) م.ن، ص٢١٢.
(٢) م.ن، ص٢١١.
(٣) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٥٥.
(٤) م.ن، ص٣٥٤.

٧ - قول شيخ الإشراق وتبعه الطوسي والشّيرازي وغيرهم، وهو أنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات والماديات، حاضرة بوجودها العيني له تعالى غير غائبة ولا محجوبة عنه وهو علمه التفصيلي بعد الإيجاد، فله تعالى علم إجمالي بها يتبع علمه بذاته.

وقد رفض العلاّمة الطباطبائي هذا الأمر أيضاً، لأنه يلزم منه خلو الذات المتعالية عن كمال كما أنه أيضاً المادية لا تجامع الحضور[١].

٨ - قول الصوفيّة: وهو أنّ للماهيّات ثبوتاً علميّاً يتبع الأسماء والصفات هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

وهذا القول مرفوض عند العلامة الطباطبائي لأنه يلزم أن يكون ثبوت مفروض للماهيّات قبل ثبوتها الخاص، وهو باطل لأصالة الوجود[٢].

٩ - قول بعض الحكماء ومنهم السّبزواري، حيث ذهب إلى أنّ لذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأوّل وإجماليّ بما عداه من الممكنات، وهكذا كلّ علة بعد الحق تعالى علم تفصيلي وصورة علميّة له تعالى بالمعلول الأوّل الذي يلي تلك العلّة بلا واسطة وإجمالي بما له واسطة.

رفض العلاّمة هذا القول للزومه خلوّ الذات المتعالية عن كمال العلم بما دون المعلول الأول[٣].

١٠ - وهو قول أكثر المتأخرين، وهو أنّ له تعالى علماً تفصيليّاً

(١) بداية الحكمة، م.م، ص٢١١.
(٢) م.ن، ص٢١٠ - ٢١١.
(٣) م.ن، ص٢١٢.

بذاته، وهو علم إجماليّ بالأشياء قبل الإيجاد، أمّا علمه التفصيلي بالأشياء فيكون بعد وجودها لأنّ العلم تابع للمعلوم؛ ولا معلوم قبل الوجود العيني.

وهذا القول ردّه العلامة الطباطبائي لأنه يلزم منه إثبات العلم الحصولي في الوجود المجرد المحض(١).

وبناءً على كلّ ما تقدّم، يخلص العلامة الطباطبائي إلى القول: أنّ الحق سبحانه يعلم من غير واسطة من قبيل الحواس والقوى الإدراكية، فالحقّ بذاته، وكلّ الأشياء تعرف بواسطة الحق(٢).

قدرته تعالى (صفة القدرة):

وهي من الصفات الذاتية الكمالية التي أجمع عليها الإلهيون، وللقدرة تفسيران عند الفلاسفة والمتكلمين، وهما:

١ - القدرة بمعنى صحّة الفعل والترك، فالقادر هو الذي يصحّ أن يفعل ويصحّ أن يترك.

٢ - وفسّرت أيضاً بأنها الفعل عند المشيئة والترك عند عدمها، فالقادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل وإن لم يشأ لم يترك(٣).

والقدرة من الكمالات الوجوديّة التي تختصّ بمورد الفعل فقط، وهي تختصّ بمبدئيّة الفاعل الحيّ ويشترط فيها كون الفاعل عالماً بفعله علماً مؤثّراً في صدور فعله عنه، ولما كان فعل كلّ نوع من الفواعل إنما

---

(١) م.ن، ص٢١٢. انظر أيضاً: شرح المنظومة، م.م، ج٣، ص٥٨١.
(٢) م.ن، ص٢١٢ - ٢١٣.
(٣) بداية الحكمة، م.م، ص٢١٣ - ٢١٦.

يمتاز بأنه كمال مسانخ لذلك النوع، فالفاعل العلميّ إنما يفعل فعله إذا علم بما هو كمال وخيرٌ له بما أنّه فاعلٌ لذلك الفعل فيختاره، ويتحقّق الفعل عبر مقدمات، وهي: العلم بالفعل بأنّه خير فيحصل على أثره الشّوق من الفاعل للفعل لأنّ الخير محبوب، فيصبح الفاعل مريداً للفعل فيحرّك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبثقة فيها فيحصل الفعل.

والحاصل، أنّ حقيقة القدرة هي المبدئيّة للفعل الملازمة للعلم والإختيار، وهي متحقّقة في الواجب تعالى على ما يليق بساحة قدسه، فعلمه ليس أمراً زائداً على ذاته كما أنّ اختياره ليس بحدوث إرادة في ذاته سبحانه، لأنّها ماهية ممكنة وهي من الأمور الكائنة الفاسدة، فاتّصافه بها يستلزم تغيير الموصوف وهو محال.

فالإرادة التي ينفيها الحكماء هي الكيفيّة الحادثة الحالة في ذاته، والأولى أن ترجع الإرادة إلى معنى الحبّ لا العلم بالنّظام الأصلح، وتستعمل الإرادة في مورد الواجب تعالى كصفة فعليّة منتزعة عن مقام الفعل ولا تنافي في استعمالها كصفة ذاتيّة، هذه خلاصة آراء العلامة الطباطبائي في هذا المطلب[١].

حياته تعالى أو (صفة الحياة):

وهي من الصفات الثبوتيّة العينيّة التي تقتضي الحسّ والشعور، وهي - الحياة - على ما يتحصل من التأمل في تعريفات القوم أنها معنى يلازم العلم والقدرة، ولهذا ربما يظنّ أنها مجموع العلم والقدرة

(١) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٦٠ - ٣٦٤.

أو معنى ينتزع منهما، وليس كذلك لجواز الإنفكاك بينهما وبين كلّ واحد من العلم والقدرة في الذّهن[١].

قال صدر المتألهين: «واعلم أنّ حياة كلّ حي إنما هي نحو وجوده، إذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة. لكنّ من الأشياء الحيّة ما يجب فيه أن يسبق هذا الكون كون آخر، ومنها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر، فالقسم الأول كالأجسام الحيّة، فإنّ كونها ذات حياة إنما يطرأ عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني.. وأمّا القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الأجسام، فإنّ ما ليس بجسم لا يمتنع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة.. وواجب الوجود أولى بأن تكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة»[٢].

والعلامة الطباطبائي تبع ملا صدرا، فقال: في تعريف الحياة: «كون الشيء بحيث يدرك ويعقل»[٣].

واستدلّ على الحياة بأنها كمال وقد وهبها الواجب تعالى لمخلوقاته وفاقد الشيء لا يعطيه، فالواجب تعالى حيّ وحياته كونه يعلم ويقدر[٤].

وبتعبيرٍ آخر: «وحال ثبوت الحياة أيضاً - التي هي مجموع العلم والقدرة أو الحقيقة الملزومة للعلم والقدرة - هي بالنسبة للحقّ، كمال القدرة والعلم»[٥].

---

(١) شرح المنظومة، م.م، ج٣، ص٦٣٠ - ٦٣٢.
(٢) الأسفار، م.م، ج٦، ص٤١٧ - ٤١٨.
(٣) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٧١.
(٤) م.ن، ص٣٧١. وبداية الحكمة، م.م، ص٢١٦.
(٥) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١٩٨..

كلامه تعالى أو (صفة الكلام):

«صفة الكلام من الصّفات الثبوتيّة الكمالية على أكثر الأقوال، إلا أنّ هناك من ذهب إلى القول بأنها من الصفات الفعليّة[١]، وكيف كان، فالتكلّم عبارة عن: إلقاء لفظ دال على معنى بالدلالة الوضعية الإعتبارية لإعلام المخاطب بما في ضمير المتكلم، وذلك اللفظ يسمى كلاماً.

وقوام هذا المعنى هو الوضع والإعتبار، ويمكن أن يراد من الكلام معنى أوسع وأشمل وأعمّ؛ وهو مطلق الإعلام سواء كان بلفظ أو بغير لفظ وسواء كان بدلالة وضعية أم بغيرها.

كما أطلقت الكلمة في القرآن الكريم على المسيح بن مريم عليه السلام، وهذه إشارة إلى المعنى للكلام من أن خلقه تعالى الخارق للعادة من أفضل وأحسن وجوه إعلام الخلائق بصفات الخالق.

ومنهم من وسّع مفهوم الكلام بحيث يشمل صفات الله الذاتية واعتباره متكلماً في مقام ذاته، واعتبار الكلام صفة ذاتيّة له فليس عليه دليل؛ هذا ما ذكره العلامة الطباطبائي من معاني الكلام والتكلم»[٢].

ومن هنا، يتضح موقفه أيضاً في مسألة خلق القرآن التي كانت أساساً للبحث في صفة التكلم، والتي عدها العلامة من أقدم الأبحاث العلمية التي شغلت أفكار الباحثين من المسلمين بحيث سمّي علم الكلام بها[٣].

---

(١) الإلهيات، م.م، ج١، ص١٨٩، حيث عرض السّبحاني لمجمل آراء القوم في هذه المسألة.

(٢) بداية الحكمة، م.م، ص٢١٧ - ٢١٨، وانظر: الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١٤، ص٢٤٧ - ٢٥٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج٢، ص٣٢٦.

وذهب العلامة الطباطبائي إلى القول: «إنّ البحث عن قدم القرآن وحدوثه بما أنه كلام الله مما لا جدوى فيه، فإنّ القائل بالقدم إن أراد به أن المقروء من الآيات بما أنها أصوات مؤلفة دالة على معانيها قديم غير مسبوق بعدم فهو مكابر، وإن أراد به أنه في علمه تعالى أو بعبارة أخرى، علمه تعالى بكتابه قديم فلا موجب لإضافة علمه إليه ثم الحكم بقدمه، بل علمه بكلّ شيء قديم بقدم ذاته لكون المراد بهذا العلم هو العلم الذاتي»(١).

ب - الوحي أو (الشعور المرموز):

بيّن العلامة الطباطبائي أنّ المعنى اللغوي لكلمة الوحي هي:

«الإشارة السريعة، وهذا ما ذكره أيضاً الراغب الأصفهاني واعتبره مفعول مطلق»(٢).

وقال: «إن ملخص ما نستفيده من الآيات الكريمة أنها تعتبر القرآن الكريم كتاباً سماويّاً أُلقيَ إلى الرسول من طريق الوحي، والوحي هو كلام سماويّ (غير ماديّ) ليس للحواس الظاهريّة والعقل أن تصل إليه، بل ربّما يوجد في بعض من يختاره الله تعالى ما يدرك بواسطة قوى ربانية الأوامر الإلهية والدستور الغيبي (غير المحسوس بالعقل والحواس الأخرى)، وهذه الحالة هي من حالات النبوة وبها يتلقى النبيّ الشريعة الإلهية، وهذا الأمر يمكن فهمه بشكل أوضح عند

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١٤، ص٢٥.

(٢) م.ن، ج١٨، ص٧٤.

دراسة موضوع (الهداية العامة وهداية الإنسان)»[١].

ويقول: «إنّ القانون الذي يضمن السعادة للبشرية، لا يدركه العقل، وبمقتضى نظرية الهداية العامة، التي ترى ضرورة هذا الإدراك في النوع البشري، لا بدّ من وجود جهاز آخر في النوع الإنساني يدرك ذلك، كي يرشده إلى الواجبات الواقعية للحياة، وتكون في متناول يد الجميع، وهذا الشعور والإدراك هو غير العقل والحسّ، إنه ما يسمى بـ (الوحي) ومن الطبيعي أن وجود مثل هذه القوة في البشر لا يتحتّم أن يكون في جميع أفراد البشر، كما هو في القوة المودعة في الإنسان للتناسل، في حين أنّ إدراك لذة الزواج، والتأهب له، يتحقّق في الأفراد عند بلوغهم، وشعور (الوحي) الذي لا يظهر لدى الأفراد، هو شعور مرموز، كما هو الحال في إدراك وشعور اللّذة في الزواج عند من لم يصل إلى سنّ البلوغ، فيبقى هذا الإدراك غير معروف لديه.

والله تعالى يشير في خطابه عن (الوحي) بالنسبة إلى الشريعة وعجز العقل، بقوله: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾[٢]، و﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾[٣].

وإنّ ظهور الأنبياء يؤيد نظرية (الوحي) الذي سبق ذكره. إنّ أنبياء الله تعالى كانوا ممّن ادعوا (الوحي) والنبوّة، وفي ادعائهم هذا أقاموا الحجج والبراهين، وبلغوا الناس ما تحتويه شريعة الله سبحانه، ألا وهو

(١) الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، تعريب أحمد الحسيني، لا.د.ن، لا.ت، لا.م، ص١٢٨ - ١٢٩.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

القانون الذي يمنحهم السعادة، وجعلوها في متناول أيدي الجميع، ولما كان الأنبياء يمتازون بالوحي والنبوّة، فعند ظهورهم في كلّ زمان كانوا قلة، فجعل الله هداية الناس على عاتق هؤلاء، بما أمروا من دعوة وإبلاغ، وما ذلك إلا لتعمّ وتتّسع وتكتمل تلك الدّعوة»[١].

ومن خلال تفسيره للآية الواحدة والخمسين من سورة الشورى، قسّم العلامة الطباطبائي معنى الوحي إلى ثلاثة أقسام، واستدلّ على ذلك بمجموعة أدلة وحجج ساهمت في تأكيد دعواه بهذا الخصوص، ومما جاء في هذا التفسير والإستدلال: يقول الله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[٢].

وعلّق الطباطبائي على هذه الآية بالقول: «تتضمن الآية آخر ما يفيده سبحانه في تعريف الوحي في هذه السورة، وهو تقسيمه إلى ثلاثة أقسام: وحياً، أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء، ثم يذكر أنه يوحي إليه - أي للنبي ﷺ - ما يوحي، على هذه الوتيرة وأنّ ما أوحي إليه منه تعالى لم يكن النبي ﷺ يعلم ذلك من نفسه، بل هو نور يهدي به الله من يشاء من عباده ويهدي به النبي ﷺ بإذنه، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ إلخ...، وإطلاق الكلام على كلامه تعالى والتكليم على فعله الخاص، سواء كان إطلاقاً حقيقيّاً أو مجازيّاً واقع في كلامه تعالى قال: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى

(١) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١٣٢ - ١٣٣.
(٢) سورة الشورى، الآية: ٥١.

ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾[١]، وقال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[٢]، ومن مصاديق كلامه ما يتلقاه الأنبياء عليهم السلام منه تعالى بالوحي، وعلى هذا لا موجب لعد الإستثناء في قوله: ﴿إِلَّا وَحۡيًا﴾ منقطعاً بل الوحي والقسمان المذكوران بعده من تكليمه للبشر، سواء كان إطلاق التكليم عليها إطلاقاً حقيقيّاً أو مجازيّاً، فكل واحد من الوحي وما كان من وراء حجاب وما كان بإرسال رسول نوع من تكليمه للبشر.

فقوله: ﴿إِلَّا وَحۡيًا﴾، والوحي الإشارة السريعة على ما ذكره الراغب (مفعول مطلق نوعي) وكذا المعطوفان عليه في معنى المصدر النوعي، والمعنى: ما كان لبشر أن يكلمه الله نوعاً من أنواع التكليم إلا هذه الأنواع الثلاثة أن يوحى وحياً، أو يكون من وراء حجاب، أو أن يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء.

ثم إن ظاهر الترديد في الآية (بأو) هو التقسيم على مغايرة بين الأقسام، وقد قيّد القسمان الأخيران بقيدٍ كالحجاب، والرسول الذي يوحي إلى النبي ولم يقيّد القسم الأول بشيء، فظاهر المقابلة يفيد أنّ المراد به التكليم الخفيّ من دون أن يتوسط واسطة بينه تعالى وبين النبي أصلاً، وأمّا القسمان الآخران ففيهما قيد زائد وهو الحجاب أو الرسول الموحي، وكلّ منهما واسطة غير أنّ الفارق أنّ الواسطة الذي هو الرسول يوحي إلى النبي بنفسه، والحجاب واسطة ليس بموحٍ وإنّما الوحي من ورائه.

فتحصّل أن القسم الثالث ﴿أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٤.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٤.

هي بتوسّط الرسول الذي هو ملك الوحي، فيوحي ذلك الملك بإذن الله ما يشاء الله سبحانه، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[1]، وقال: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[2]، والموحي مع ذلك هو الله سبحانه، كما قال: ﴿بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾[3]، وهذه هي الأقسام الثلاث للوحي»[4].

أمّا حول تفسير البعض، بأنّ الرسول المذكور في متن الآية هو النبي ﷺ حيث يبلغ الوحي عن السماء، فيقول العلامة الطباطبائي: «وأما قول بعضهم: إنّ المراد بالرسول في قوله: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ هو النبيّ يبلغ الناس الوحي، فلا يلائمه قوله: (يوحي) إذ لا يطلق الوحي على تبليغ النبيّ.

وأنّ القسم الثاني ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ وهي مع واسطة هو الحجاب غير أن الواسطة لا يوحي كما في القسم الثالث، وإنما يبتدئ الوحي مما وراءه لمكان من، وليس وراء بمعنى خلف وإنما هو الخارج عن الشيء المحيط به، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾[5]، وهذا كتكليم موسى عليه السلام في الطور، قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[6]، ومن هذا الباب ما أوحي إلى الأنبياء في مناماتهم.

---

(١) سورة الشعراء، الآيات: ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٩٧.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٣.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١٨، ص٧٣ - ٧٤.

(٥) سورة البروج، الآية: ٢٠.

(٦) سورة القصص، الآية: ٣٠.

وأنّ القسم الأول تكليم إلهي للنبي من غير واسطة بينه وبين ربّه من رسول أو أي حجاب مفروض، ولما كان للوحي في جميع هذه الأقسام نسبة إليه تعالى على اختلافها، صحّ إسناد مطلق الوحي إليه بأي قسم من الأقسام تحقق، وبهذه أسند جميع الوحي إليه في كلامه، كما قال: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾[١]، وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ﴾[٢].

وختم العلامة الطباطبائي بقوله: هذا ما يعطيه التدبّر في الآية الكريمة، وللمفسّرين فيها أبحاث طويلة الذيل ومشاجرات أضربنا عن الإشتغال بها»[٣].

وحول هذا الأمر أيضاً وفي كتابه (الشيعة)، قال العلامة الطباطبائي: «إنّ ظهور الأنبياء يؤيّد نظرية (الوحي) الذي سبق ذكره، إن أنبياء الله تعالى كانوا ممن ادعوا (الوحي) والنبوة، وفي ادعائهم هذا أقاموا الحجج والبراهين، وبلغوا الناس ما تحتويه شريعة الله سبحانه، ألا وهو القانون الذي يمنحهم السعادة وجعلوها في متناول أيدي الجميع، ولما كان الأنبياء يمتازون بـ (الوحي) والنبوة، فعند ظهورهم في كلّ زمان كانوا قلّة، فجعل الله هداية الناس على عاتق هؤلاء، بما أمروا من دعوة وإبلاغ، وما ذلك إلا لتعمّ وتكتمل تلك الدعوة، ومن هنا يتضح وجوب عصمة الأنبياء، فهم مصونون من الخطأ في تلقي الوحي من جانب الله تعالى، وفي حفظه، وإيصاله إلى الناس، فإنهم

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٣.

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٣.

(٣) تفسير الميزان، م.م، ج١٨، ص٧٥.

بعيدون كلّ البعد عن المعصية والخطأ، لأن تلقي الوحي - كما ذكر - وحفظه وإبلاغه، يشتمل على الأركان الثلاثة للهداية التكوينية، ولا معنى أن يكون هناك خطأ في التكوين. فضلاً عن أنّ المعصية والتخلف عن أداء الدعوة والإبلاغ، عمل يخالف الدعوة، ويوجب سلب ثقة الناس، واطمئنانهم، بصحة الدعوة وصدقها، ونتيجةً لذلك، ينتفي الغرض والهدف الأساسي للدعوة.

والخالق جلّ شأنه يشير إلى عصمة الأنبياء في كتابه المجيد بقوله: ﴿وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ وَهَدَيۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[1]»[2].

وبناءً على ما تقدم، فإن معارف ومدركات البشر العادية والمتعارفة، التي يحصل عليها نتيجة التعاون بين الحس والعقل، وإن كان لها دورها الفاعل في توفير ما يحتاج إليه في حياته، ولكنها لا تكفي في التعرّف على طريق الكمال والسعادة الحقيقية، في جميع المجالات الفردية والإجتماعية والمادية والمعنوية والدنيوية والأخروية، وإذا لم يوجد طريق آخر لسدّ النقص فلن يتحقق الهدف الإلهي من خلق الإنسان.

وبملاحظة ذلك، نتوصل إلى نتيجة مفادها: «إن الحكمة الإلهية تقتضي وضع طريق آخر للبشر - غير الحسّ والعقل - من أجل التعرف على مسار الكمال في كلّ المجالات، حتى يستطيع البشر الإستفادة منه مباشرة أو بواسطة فرد أو أفراد، وهذا الطريق هو الوحي الذي وضعه الله للأنبياء، ليستفيدوا هم منه بصورة مباشرة، وليستفيد منه الآخرون

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٨٧.

(٢) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١٣٣ - ١٣٤.

عن طريق الأنبياء، وليتعلموا منه كلّ ما يحتاجون إليه، من أجل الوصول إلى السعادة والكمال النهائي»[١].

وهذا ما انتهى إليه العلامة الطباطبائي في بحثه حول مصادر المعرفة حيث عدّ الوحي أو الإرشاد المولوي أحد أهم طرق مصادر المعرفة الثلاث، إلى جانب الفلسفة والتي تمثل الطريق العقلي، والعلم الذي يمثل الطريق التجريبي الحسي»[٢].

ج - نظرته إلى النبوّة:

عالج العلامة الطباطبائي هذه المسألة من عدة جهات متعدّدة ليصل إلى تأكيد صحة وحقيقة هذا الأمر، وذلك من خلال استعراض العديد من الأدلة والبراهين والحجج العلمية والعقلية والكلاميّة والرّوائيّة، وانطلق في بحثه هذا من زاوية تبيان الفرق بين النبي والرسول، فقال: «عبّر الله سبحانه عن الرجال المبعوثين بالوحي بتعبيرين مختلفين وهما: الرسول والنبي، قال تعالى: ﴿وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ﴾[٤]، ومعنى الرسول حامل الرسالة، ومعنى النبي حامل النبأ، فللرسول شرف الوساطة بين الله سبحانه وبين خلقه وللنبي شرف العلم بالله وبما عنده.

---

(١) مصباح اليزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية، دار الحق، بيروت، ت١٩٩، ط٢، ص٢١٠.

(٢) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، م.م، ج١، ص٣٣٠ - ٣٣١.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٦٩.

(٤) سورة المائدة، الآية: ١٠٩.

وقد قيل إن الفرق بين الرسول والنبي بالعموم والخصوص المطلق، فالرسول هو الذي يبعث فيؤمر بالتبليغ ويحمل الرّسالة، والنبي يبعث سواء أمر بالتبليغ أم لم يؤمر.

لكن هذا الفرق لا يؤيده كلامه تعالى، كقوله سبحانه: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مُوسَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾(١)، والآية في مقام المدح والتعظيم ولا يناسب هذا المقام التدرج من الخاص إلى العام كما لا يخفى.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾(٢)، حيث جمع في الكلام بين الرسول والنبي ثم جعل كلا منهما مرسلاً لكن قوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾(٣)، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾(٤)، إلى غير ذلك من الآيات التي يعطي ظاهرها أنّ كل مبعوث من الله بالإرسال إلى الناس نبي ولا ينافي ذلك ما مرّ من قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾، فإنّ اللفظين قصد بهما معناهما من غير أن يصيرا اسمين مهجوري المعنى، فالمعنى وكان رسولاً خبيراً بآيات الله ومعارفه، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾(٥)، لإمكان أن يقال: إنّ النبي والرسول كليهما مرسلان إلى الناس، غير أنّ النبي بعث لينبئ الناس بما عنده من نبأ الغيب لكونه خبيراً بما عنده، والرسول هو المرسل برسالة

---

(١) سورة مريم، الآية: ٥١.
(٢) سورة الحج، الآية: ٥٢.
(٣) سورة الزمر، الآية: ٦٩.
(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٤٠.
(٥) سورة الحج، الآية: ٥٢.

خاصة زائدة على أصل نبأ النبوة، كما يشعر به أمثال قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[(٢)]، وعلى هذا، فالنبي هو الذي يبين للناس صلاح معاشهم ومعادهم من أصول الدين وفروعه على ما اقتضته عناية الله من هداية الناس إلى سعادتهم، والرسول هو الحامل لرسالة خاصة مشتملة على إتمام حجة يستتبع مخالفته عذاباً أو نحو ذلك، قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[(٣)]، ولا يظهر من كلامه تعالى في الفرق بينهما أزيد مما يفيده لفظهما بحسب المفهوم، ولازمه هو الذي أشرنا إليه من أن للرسول شرف الوساطة بين الله وبين عباده، وللنبي شرف العلم بالله وبما عنده.

ثمّ إنّ القرآن صريح في أنّ الأنبياء كثيرون وأن الله سبحانه لم يقصص الجميع في كتابه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ﴾[(٤)]، إلى غير ذلك، والذين قصّهم الله تعالى في كتابه بالإسم بضعة وعشرون نبياً، وهم: آدم، ونوح، وإدريس، وهود، وصالح، وإبراهيم، ولوط، وإسماعيل، واليسع، وذو الكفل، وإلياس، ويونس، وإسحاق، ويعقوب، ويوسف، وشعيب، وموسى، وهارون، وداود، وسليمان، وأيوب، وزكريا، ويحيى، وإسماعيل، وعيسى، ومحمد ﷺ.

---

(١) سورة يونس، الآية: ٤٧.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٥. وانظر أيضاً حول هذا المعنى ما قاله يوسف زيدان في كتابه اللاهوت العربي، الصادر عن دار الشروق، مصر، ط٢، ص٧٩ - ٨٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

(٤) سورة غافر، الآية: ٧٨.

وهناك عدة لم يذكروا بأسمائهم بل بالتوصيف والكناية، قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا﴾(١)، وقال تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾(٣)، وقال تعالى: ﴿وَٱلْأَسْبَاطِ﴾(٤)، وهناك من لا يتضح كونه نبيّاً كفتى موسى في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ﴾(٥)، ومثل ذي القرنين، وعمران أبي مريم، وعزير من المصرّح بأسمائهم.

وبالجملة، لم يذكر القرآن لهم عدد يقفون عنده، والذي يشتمل من الروايات على بيان عددهم آحاد مختلفة المتون، أشهرها رواية أبي ذر عن النبي ﷺ: إن الأنبياء مئة وأربعة وعشرون ألف نبي، والمرسلون منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر نبيّاً.

وإن سادات الأنبياء هم أولوا العزم منهم، وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد ﷺ، قال تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾(٦)، ومعنى العزم فيهم الثبات على العهد الأول المأخوذ عنهم وعدم نسيانه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾(٧)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾(٨).

وكلّ واحد من هؤلاء الخمسة صاحب شرع وكتاب، قال تعالى:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤٦.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٩.
(٣) سورة يس، الآية: ١٤.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٣٦.
(٥) سورة الكهف، الآية: ٦٠.
(٦) سورة الأحقاف، الآية: ٣٥.
(٧) سورة الأحزاب، الآية: ٧.
(٨) سورة طه، الآية: ١١٥.

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾(٣)، إلى أن قال: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾(٤)، إلى أن قال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ﴾(٥).

ومن لوازم النبوة الوحي، وهو نوع تكليم إلهي تتوقف عليه النبوّة»(٦).

ومن زاوية المعالجة الروائية قال العلامة الطباطبائي: «في كتاب التوحيد عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق الذي أتى أبا عبد الله(٧) فقال: من أين أثبت أنبياء ورسلاً؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١٣.

(٢) سورة الأعلى، الآيتان: ١٨، ١٩.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٤٤.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٤٦.

(٥) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

(٦) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص١٤٢ - ١٤٥.

(٧) أبو عبد الله هو الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، سادس أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهشام بن الحكم هو أحد أصحابه، أما لفظة الزنديق فتطلق بلسان الروايات على كلّ ملحد بالله سبحانه.

حكيماً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، ولا يباشرهم ولا يباشروه، ويحاجهم ويحاجّوه، فثبت أنّ له سفراء في خلقه يدلونهم على مصالحهم ومنافعهم، وما فيه بقائهم، وفي تركه فنائهم، فثبت الآمرون الناهون عن الحكيم العليم في خلقه، وثبت عند ذلك أنّ له معبّرين وهم الأنبياء وصفوته من خلقه، حكماء، ومؤدبون بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس في أحوالهم، على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة والدلائل والبراهين والشواهد، من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص فلا يخلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقال الرسول ووجوب عدالته.

علّق العلامة الطباطبائي على هذه الرواية بالقول: والحديث كما ترى مشتمل على حجج ثلاث في مسائل ثلاث من النبوّة:

الأول: الحجّة على النبوّة العامة.

الثاني: الحجة على لزوم تأييد النبي بالمعجزة.

الثالث: مسألة عدم خلو الأرض عن الحجة»[1].

وأضاف العلامة: «وفي الكافي، عن الإمام الباقر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ قال: النبي الذي يرى في منامه، ويسمع الصوت، ولا يعاين الملك، والرسول الذي يسمع الصّوت ولا يرى في المنام ويعاين.

وعلّق الطباطبائي على هذه الرواية أيضاً بالقول: المقصود أنّ النبوّة والرسالة مقامان، خاصة أحدهما الرؤيا وخاصة الآخر مشاهدة ملك

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص١٤٦.

الوحي، وربما اجتمع المقامان في واحد فاجتمعت الخاصتان، وربما كانت نبوة من غير رسالة، فتكون الرسالة أخصّ من النبوّة مصداقاً لا مفهوماً.

فقد تبيّن أنّ كل رسول نبي ولا عكس، وبذلك يظهر الجواب عما اعترضه بعضهم على دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1]، إنه إنما يدلّ على ختم النبوّة دون ختم الرسالة مستدلا بهذه الرواية ونظائرها.

والجواب: أنّ النبوّة أعمّ مصداقاً من الرسالة، وارتفاع الأعم يستلزم ارتفاع الأخص، ولا دلالة في الروايات على العموم من وجه بين الرسالة والنبوة، بل الروايات صريحة في العموم المطلق»[2].

ومن زاوية المعالجة الفلسفية، قال الطباطبائي: «مسألة النبوّة العامة بالنظر إلى كون النبوّة نحو تبليغ للأحكام وقوانين مجعولة مشرّعة وهي أمور اعتباريّة غير حقيقيّة، وإن كانت مسألة كلاميّة غير فلسفيّة، فإنّ البحث الفلسفي إنما ينال الأشياء من حيث وجوداتها الخارجية وحقائقها العينيّة، ولا يتناول الأمور المجعولة الإعتبارية.

لكنها بالنظر إلى جهة أخرى، مسألة فلسفية وبحث حقيقي، وذلك أن المواد الدينيّة من المعارف الأصلية والأحكام الخلقية والعملية لها ارتباط بالنفس الإنسانية، من جهة أنها تثبت فيها علوماً راسخة أو أحوالاً تؤدي إلى ملكات راسخة، وهذه العلوم والملكات تكون صوراً للنفس الإنسانيّة تعين طريقها إلى السعادة والشقاوة، والقرب والبعد من

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤٠.

(٢) تفسير الميزان، م.س، ج٢، ص١٤٧ - ١٤٨.

الله سبحانه، فإن الإنسان بواسطة الأعمال الصالحة والإعتقادات الحقّة الصادقة يكتسب لنفسه كمالات لا تتعلق إلا بما هُيِء له عند الله سبحانه من القرب والزلفى والرضوان والجنان، وبواسطة الأعمال الطالحة والعقائد السخيفة الباطلة يكتسب لنفسه صوراً لا تتعلق إلا بالدنيا الدائرة وزخارفها الفانية، ويؤديها ذلك أن ترد بعد مفارقة الدنيا وانقطاع الإختيار إلى دار البوار ومهاد النار، وهذا سير حقيقي؛ وعلى هذا فالمسألة حقيقية والحجّة التي ذكرناها واستنفدناها من الكتاب العزيز حجّة برهانيّة.

توضيح ذلك: إنّ هذه الصور للنفس الإنسانيّة الواقعة في طريق الإستكمال، والإنسان نوع حقيقي بمعنى أنه موجود حقيقي مبدأ لآثار وجودية عينية، والعلل الفياضة للموجودات أعطتها قابليّة النيل إلى كمالها الأخير في وجودها بشهادة التجربة والبرهان، والواجب تعالى تام الإفاضة فيجب أن يكون هناك إفاضة لكلّ نفس مستعدة بما يلائم استعدادها من الكمال، ويتبدل به قوتها إلى الفعلية، من الكمال الذي يسمى سعادة، إن كانت ذات صفات حسنة وملكات فاضلة معتدلة، أو الذي يسمى شقاوة إن كانت ذات رذائل وهيئات ردية.

وإن كانت هذه الملكات والصور حاصلة لها من طريق الأفعال الإختيارية المنبعثة عن اعتقاد الصلاح والفساد، والخوف والرجاء، والرغبة إلى المنافع، والرهبة من المضار، وجب أن تكون هذه الإفاضة أيضاً متعلقة بالدعوة الدينية بالتبشير، والإنذار، والتخويف، والتطميع، لتكون شفاء للمؤمنين فيكملوا به سعادتهم، وخساراً للظالمين فيكملوا به في شقاوتهم، والدعوة تحتاج إلى داعٍ يقوم بها وهو النبيّ المبعوث من عنده تعالى.

فإذا قيل: كفى في الدعوى ما يدعو إليه العقل من اتباع الإنسان للحق في الإعتقاد والعمل، وسلوكه طريق الفضيلة والتقوى، فأيّ حاجة إلى بعث الأنبياء؟

الجواب على ذلك: العقل الذي يدعو إلى ذلك ويأمر به، هو العقل العملي الحاكم بالحسن والقبح، دون العقل النظري المدرك لحقائق الأشياء كما مرّ بيانه سابقاً، والعقل العملي يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الناصبة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادئ حاله، هي إحساسات القوى الشهويّة والغضبية، وأمّا القوة الناطقة القدسيّة فهي بالقوّة، فهذه التي بالفعل لا تدع الإنسان يخرج من القوة إلى الفعل كما هو مشهود في حال الإنسان فكل قوم أو فرد فقد التربية الصالحة عاد عما قليل إلى التوحش والبربريّة مع وجود العقل فيهم وحكم الفطرة عليهم، فلا غناء عن تأييد إلهي بنبوّة تؤيد العقل»[1].

واستكمالاً للبحث، عالج العلامة الطباطبائي هذه المسألة من الزاوية الإجتماعيّة فقال: «فإذا قيل: هب إن العقل لا يستقل بالعمل في كلّ فرد أو في كلّ قوم في جميع التقادير، ولكن الطبيعة تميل دائماً إلى ما فيه صلاحها، والإجتماع التابع لها مثلها يهدي إلى صلاح أفراده فهو يستقرّ بالآخرة على هيئة صالحة فيها سعادة أفراد المجتمعين وهو الأصل المعروف بتبعية المحيط، فالتفاعل بين الجهات المتضادة يؤدي بالآخرة إلى اجتماع صالح مناسب لمحيط الحياة الإنسانيّة جالب لسعادة النوع المجتمع الأفراد، ويشهد به ما نشاهده ويؤيده التاريخ، أنّ

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص١٥٠ - ١٥١.

الإجتماعات لا تزال تميل إلى التكامل وتتمنى الصلاح وتتوجه إلى السعادة اللذيذة عند الإنسان، فمنها ما بلغ مبتغاه وأمنيته كما في بعض الأمم مثل (سويسرا)، ومنها ما هو في الطريق، ولما يتم له شرائط الكمال وهي قريبة أو بعيدة كما في سائر الدول»[١].

يكون الجواب على ذلك: «تمايل الطبيعة إلى كمالها وسعادتها مما لا يسع أحداً إنكاره، والإجتماع المنتهي إلى الطبيعة حاله حال الطبيعة في التوجه إلى الكمال، لكن الذي ينبغي الإمعان فيه أن هذا التمايل والتوجه لا يستوجب فعلية الكمال والسعادة الحقيقية، لما ذكرنا من فعلية الكمال الشهوي والغضبي في الإنسان وكون مبادىء السعادة الحقيقية فيه بالقوة، والشاهد عليه عين ما استشهد به في الإعتراض من كون الإجتماعات المدنية المنقرضة والحاضرة متوجهة إلى الكمال، ونيل بعضها إلى المدنية الفاضلة السعيدة، وقرب البعض الآخر أو بعده، فإن الذي نجده عند هؤلاء من الكمال والسعادة هوالكمال الجسمي وليس الكمال الجسمي هوكمال الإنسان، فإن الإنسان ليس هوالجسم بل هومركب من جسم وروح، مؤلف من جهتين مادية ومعنوية له حياة في البدن وحياة بعد مفارقته من غير فناء وزوال، يحتاج إلى كمال وسعادة تستند إليها في حياته الآخرة، فليس من الصحيح أن يعد كماله الجسمي الموضوع على أساس الحياة الطبيعية كمالاً له وسعادة بالنسبة إليه، وحقيقته هذه الحقيقة.

فتبيّن أن الإجتماع بحسب التجربة إنما يتوجه بالفعل إلى فعلية الكمال الجسماني دون فعلية الكمال الإنساني، وإن كان في قصدها

---

(١) م.ن، ج٢، ص١٥٢.

هداية الإنسان إلى كمال حقيقته لا كمال جسمه الذي في تقوية جانبه هلاك الإنسانية وانحلال تركيبه، وضلاله عن صراطه المستقيم، فهذا الكمال لا يتم له إلا بتأييد من النبوة، والهداية الإلهية»[١].

ويُضيف: «فإن قلت: لو صحّت هذه الدعوة النبوية ولها ارتباط بالهداية التكوينية لكان لازمها فعلية التأثير في الإجتماعات الإنسانية، كما أن هداية الإنسان بل كل موجود مخلوق إلى منافع وجوده أمر فعلي جار في الخلقة والتكوين، فكان من اللازم أن يتلبس به الإجتماعات، ويجري في ما بين الناس مجرى سائر الغرائز الجارية، وليس كذلك، فكيف يكون إصلاحاً حقيقياً ولا تقبله الإجتماعات الإنسانية؟ فليست الدعوة الدينية في رفعها اختلافات الحياة إلا فرضية غير قابلة الإنطباق على الحقيقة.

قلت: أوّلا: أثر الدعوة الدينية مشهود معاين، لا يرتاب فيه إلا مكابر، فإنها في جميع أعصار وجودها منذ ظهرت، ربت ألوفاً وألوفاً من الأفراد في جانب السعادة، وأضعاف ذلك وأضعاف أضعافهم في جانب الشقاء بالقبول والرد، والإنقياد والإستكبار، والإيمان والكفر، مضافا إلى بعض الإجتماعات الدينية المنعقدة أحيانا من الزمان، على أن الدنيا لم تقضِ عمرها بعد، ولما ينقرض العالم الإنساني، ومن الممكن أن يتحول الإجتماع الإنساني يوماً إلى اجتماع ديني صالح، فيه حياة الإنسانية الحقيقية وسعادة الفضائل والأخلاق الراقية يوم لا يعبد فيه إلا الله سبحانه، ويسار فيه بالعدالة والفضيلة، وليس من الجائز أن نعد مثل هذا التأثير العظيم هيناً لا يعبأ به.

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص١٥٣.

وثانياً: أن الأبحاث الإجتماعية وكذا علم النفس وعلم الأخلاق، تثبت أن الأفعال المتحققة في الخارج لها ارتباط بالأحوال والملكات من الأخلاق ترتضع من ثدي الصفات النفسانية، ولها تأثير في النفوس، فالأفعال آثار النفوس وصفاتها، ولها آثار في النفوس في صفاتها، ويستنتج من هناك أصلان: أصل سراية الصفات والأخلاق، وأصل وراثتها، فهي تتسع وجوداً بالسراية عرضاً، وتتسع ببقاء وجودها بالوراثة طولاً.

فهذه الدّعوة العظيمة وهي تصاحب الإجتماعات الإنسانية من أقدم عهودها، في تاريخها المضبوط وقبل ضبط التاريخ لا بد أن تكون ذات أثر عميق في حياة الإنسان الإجتماعية من حيث الأخلاق الفاضلة والصفات الحسنة الكريمة، فللدعوة الدينية آثار في النفوس وإن لم تجبها ولم تؤمن بها.

بل حقيقة الأمر؛ أن ما نشاهد في الإجتماعات الحاضرة من الملل والأمم الحية من آثار النبوة والدين، وقد ملكوها بالوراثة أو التقليد، فإن الدين منذ ظهر بين هذا النوع حملته وانتحلت به أمم وجماعات هامة، وهوالداعي الوحيد الذي يدعوإلى الإيمان، والأخلاق الفاضلة والعدل والصلاح، فالموجود من الخصائل الحميدة بين الناس اليوم وإن كان قليلاً بقايا من آثاره ونتائجه، فإن التدابير العامة في الإجتماعات المتكونة ثلاثة لا رابع لها: أحدها تدبير الإستبداد وهو يدعو إلى الرقية في جميع الشؤون الإنسانية، وثانيها القوانين المدنية وهي تجري وتحكم في الأفعال فحسب، وتدعوإلى الحرية فيما وراء ذلك من الأخلاق وغيرها، وثالثها الدين وهويحكم في الإعتقادات والأخلاق والأفعال جميعاً ويدعوإلى إصلاح الجميع.

فلو كان في الدنيا خير مرجو أو سعادة، لوجب أن ينسب إلى الدين وتربيته.

ويشهد بذلك ما نشاهده من أمر الأمم التي بنت اجتماعها على كمال الطبيعة، وأهملت أمر الدين والأخلاق، فإنهم لم يلبثوا دون أن افتقدوا الصلاح والرحمة والمحبة وصفاء القلب وسائر الفضائل الخلقية والفطرية مع وجود أصل الفطرة فيهم، ولوكانت أصل الفطرة كافية، ولم تكن هذه الصفات بين البشر من البقايا الموروثة من الدين لما افتقدوا شيئاً من ذلك.

على أن التاريخ أصدق شاهد على الإقتباسات التي عملتها الأمم المسيحية بعد الحروب الصليبية، فاقتبسوا مهمات النكات من القوانين العامة الإسلامية فتقلدوها وتقدموا بها، والحال أن المسلمين اتخذوها وراءهم ظهرياً، فتأخر هؤلاء وتقدم أولئك، والكلام طويل الذيل»[١].

وبالجملة: الأصلان المذكوران: «أعني السراية والوراثة، وهما التقليد الغريزي في الإنسان والتحفظ على السيرة المألوفة يوجبان نفوذ الروح الديني في الإجتماعات كما يوجبان في غيره ذلك وهوتأثير فعليّ»[٢].

وبالمحصّلة العامّة حول هذه المسألة يقول العلامة الطباطبائي: «السبب في بعث الأنبياء وإنزال الكتب، وبعبارةٍ أخرى العلة في الدعوة الدينية، وهوأن الإنسان بحسب طبعه وفطرته سائر نحو الإختلاف كما أنه سالك نحو الإجتماع المدني، وإذا كانت الفطرة هي الهادية إلى

(١) نهاية الحكمة، م.م، ص٣٥٠ - ٣٥١.

(٢) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص١٥٤.

الاختلاف لم تتمكن من رفع الإختلاف، وكيف يدفع شيء ما يجذبه إليه نفسه، فرفع الله سبحانه هذا الإختلاف بالنبوة والتشريع بهداية النوع إلى كماله اللائق بحالهم المصلح لشأنهم، وهذا الكمال كمال حقيقي داخل في الصنع والإيجاد فما هومقدمته كذلك، وقد قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1]، فبين أن من شأنه وأمره تعالى أن يهدي كل شيء إلى ما يتم به خلقه، ومن تمام خلقه الإنسان أن يهتدي إلى كمال وجوده في الدنيا والآخرة، وقد قال تعالى أيضاً: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾[2]، وهذه الآية تفيد أن شأنه تعالى هوالإمداد بالعطاء؛ يمد كل من يحتاج إلى إمداده في طريق حياته ووجوده، ويعطيه ما يستحقه، وأن عطاءه غير محظور ولا ممنوع من قبله تعالى إلا أن يمتنع ممتنع بسوء حظ نفسه، من قبل نفسه لا من قبله تعالى.

ومن المعلوم، أن الإنسان غير متمكن من تتميم هذه النقيصة من قبل نفسه، فإن فطرته هي المؤدية إلى هذه النقيصة فكيف يقدر على تتميمها وتسوية طريق السعادة والكمال في حياته الإجتماعية؟.

وإذا كانت الطبيعة الإنسانية هي المؤدية إلى هذا الإختلاف العائق للإنسان عن الوصول إلى كماله الحري به، وهي قاصرة عن تدارك ما أدت إليه وإصلاح ما أفسدته، فالإصلاح لوكان يجب أن يكون من جهة غير جهة الطبيعة، وهي الجهة الإلهية التي هي النبوة بالوحي، ولذا عبر تعالى عن قيام الأنبياء بهذا الإصلاح ورفع الإختلاف بالبعث ولم ينسبه

---

(١) سورة طه، الآية: ٥٠.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٠.

في القرآن كله إلا إلى نفسه، مع أن قيام الأنبياء كسائر الأمور له ارتباطات بالمادة بالروابط الزمانيّة والمكانيّة.

فالنبوّة حالة إلهية، وإن شئت قل غيبية نسبتها إلى هذه الحالة العمومية من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النوم بها يدرك الإنسان المعارف التي بها يرتفع الإختلاف والتناقض في حياة الإنسان، وهذا الإدراك والتلقي من الغيب هوالمسمى في لسان القرآن بالوحي، والحالة التي يتخذها الإنسان منه لنفسه بالنبوّة.

ومن هناك، يظهر أن هذا أعني تأدية الفطرة إلى الإجتماع المدني من جهة وإلى الإختلاف من جهةٍ أخرى، وعنايته تعالى بالهداية إلى تمام الخلقة مبدأ حجة على وجود النبوة، وبعبارةٍ أخرى دليل النبوّة العامّة»[1].

العصمة أو (عصمة الأنبياء):

بناءً على ما تقدم في مسألة النبوّة، وحتى يستقيم المعنى المذكور آنفاً، لا بدّ أن يكون الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الخطأ؛ وبالتالي يقع الحديث هنا عن هذه العصمة وعن ماهيّتها وأقسامها بحسب ما يعتقده العلامة الطباطبائي.

إنطلق في بيان ذلك من خلال تقسيمه لمعنى العصمة إلى ثلاثة أقسام، وشارحاً لمعنى كلّ قسم، فقال: أنّ العصمة على ثلاثة أقسام: العصمة عن الخطأ في تلقي الوحي، والعصمة عن الخطأ في التبليغ والرسالة، والعصمة عن المعصية وهي ما فيه هتك حرمة العبودية

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص١٣٢ - ١٣٣.

ومخالفة مولوية، ويرجع بالآخرة إلى قول أو فعل ينافي العبودية منافاة ما، ونعني بالعصمة وجود أمر في الإنسان المعصوم يصونه عن الوقوع فيما لا يجوز من الخطأ أو المعصية.

وأما الخطأ في غير باب المعصية وتلقي الوحي والتبليغ، وبعبارةٍ أخرى في غير باب أخذ الوحي وتبليغه والعمل به، كالخطأ في الأمور الخارجية نظير الأغلاط الواقعة للإنسان في الحواس وإدراكاتها أو الإعتباريات من العلوم، ونظير الخطأ في تشخيص الأمور التكوينية من حيث الصلاح والفساد والنفع والضرر ونحوها، فالكلام فيها خارج عن هذا المبحث.

وكيف كان، فالقرآن يدل على عصمتهم عليهم السلام في جميع الجهات الثلاث:

أمّا العصمة عن الخطأ في تلقّي الوحي وتبليغ الرسالة، فيدل عليه قوله تعالى في الآية: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ﴾[1]، فإنه ظاهر في أن الله سبحانه إنما بعثهم بالتبشير والإنذار وإنزال الكتاب وهذا هو الوحي، ليبينوا للناس الحق في الإعتقاد والحق في العمل، وبعبارةٍ أخرى لهداية الناس إلى حق الإعتقاد وحق العمل، وهذا هوغرضه سبحانه في بعثهم، وقد قال تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾[2]، فبين أنه لا يضل في فعله ولا

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.
(٢) سورة طه، الآية: ٥٢.

يخطىء في شأنه فإذا أراد شيئاً فإنما يريده من طريقه الموصل إليه من غير خطأ، وإذا سلك بفعل إلى غاية فلا يضل في سلوكه، وكيف لا وبيده الخلق والأمر وله الملك والحكم، وقد بعث الأنبياء بالوحي إليهم وتفهيمهم معارف الدين ولا بد أن يكون، وبالرسالة لتبليغها للناس ولا بد أن يكون. وقال تعالى أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾(١)، وقال أيضاً: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾(٢).

ويدلّ على العصمة عن الخطأ أيضاً قوله تعالى:

﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ﴿٢٨﴾﴾(٣).

فظاهره أنه سبحانه يختص رسله بالوحي فيظهرهم ويؤيدهم على الغيب بمراقبة ما بين أيديهم وما خلفهم، والإحاطة بما لديهم لحفظ الوحي عن الزوال والتغير بتغيير الشياطين وكل مغيّر غيرهم، ليتحقق إبلاغهم رسالات ربهم، ونظيره قوله تعالى حكاية عن قول ملائكة الوحي: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۖ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾(٤)، دلّت الآيات على أن الوحي من حين شروعه في النزول إلى بلوغه النبي إلى تبليغه للناس محفوظ مصون عن تغيير أي مغير يغيره.

---

(١) سورة الطلاق، الآية: ٣.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٢١.

(٣) سورة الجن، الآيات: ٢٦، ٢٨.

(٤) سورة مريم، الآية: ٦٤.

وهذان الوجهان من الإستدلال، وإن كانا ناهضين على عصمة الأنبياء عليهم السلام في تلقي الوحي وتبليغ الرسالة فقط دون العصمة عن المعصية في العمل على ما قررنا، لكن يمكن تتميم دلالتهما على العصمة من المعصية، أيضاً بأن الفعل دال كالقول عند العقلاء فالفاعل لفعل يدل بفعله على أنه يراه حسناً جائزاً، كما لو قال: إن الفعل الفلاني حسن جائز فلو تحققت معصية من النبي وهويأمر بخلافها لكان ذلك تناقضاً منه، فإن فعله يناقض حينئذٍ قوله فيكون حينئذٍ مبلغاً لكلا المتناقضين، وليس تبليغ المتناقضين بتبليغ للحق فإن المخبر بالمتناقضين لم يخبر بالحق لكون كل منهما مبطلاً للآخر، فعصمة النبي في تبليغ رسالته لا تتم إلا مع عصمته عن المعصية وصونه عن المخالفة كما لا يخفى.

ويدلّ على عصمتهم مطلقاً قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾[1]، فجميعهم عليهم السلام كتب عليهم الهداية، وقد قال تعالى: ﴿وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ ﴿٣٦﴾ وَمَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّۗ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِۖ﴾[3]، فنفى عن المهتدين بهدايته كل مضل يؤثر فيهم بضلال، فلا يوجد فيهم ضلال، وكل معصية ضلال، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعۡبُدُونِيۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ

(١) سورة الأنعام، الآية: ٩٠.
(٢) سورة الزمر، الآيتان: ٣٦ - ٣٧.
(٣) سورة الكهف، الآية: ١٧.

مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ﴿٦٢﴾﴾[1]، فعدَّ كل معصية ضلالاً حاصلاً بإضلال الشيطان بعد ما عدها عبادة للشيطان، فإثبات هدايته تعالى في حق الأنبياء عليهم السلام ثم نفى الضلال عمن اهتدى بهداه ثم عد كل معصية ضلالاً تبرئة منه تعالى لساحة أنبيائه عن صدور المعصية منهم، وكذا عن وقوع الخطأ في فهمهم الوحي وإبلاغهم إياه.

ويدلّ عليها أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾﴾[3]، فوصف هؤلاء الذين أنعم عليهم من النبيين بأنهم ليسوا بضالين، ولوصدر عنهم معصية لكانوا بذلك ضالين وكذا لوصدر عنهم خطأ في الفهم أو التبليغ، ويؤيّد هذا المعنى قوله تعالى فيما يصف به الأنبياء: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾ فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾﴾[4].

فجمع في الأنبياء أولى الخصلتين: أعني الإنعام والهداية، حيث أتى بمن البيانية في قوله: ﴿وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا﴾ بعد قوله: ﴿أَنْعَمَ اللَّهُ

---

(١) سورة يس، الآيات: ٦٠ - ٦٢.
(٢) سورة النساء، الآية: ٦٩.
(٣) سورة الفاتحة، الآيتان: ٦ - ٧.
(٤) سورة مريم، الآيتان: ٥٨ - ٥٩.

عَلَيۡهِمۡ﴾، ووصفهم بما فيه غاية التذلل في العبودية، ثم وصف الخلف بما وصف من أوصاف الذم، والفريق الثاني غير الأول لأن الفريق الأول رجال ممدوحون مشكورون دون الثاني، وإذ وصف الفريق الثاني وعرّفهم بأنهم اتبعوا الشهوات وسوف يلقون غياً، فالفريق الأول وهم الأنبياء ما كانوا يتبعون الشهوات ولا يلحقهم غي، ومن البديهي، أن من كان هذا شأنه لم يجز صدور المعصية عنه حتى أنهم لو كانوا قبل نبوتهم ممن يتبع الشهوات لكانوا، بذلك ممن يلحقهم الغي لمكان الإطلاق في قوله: ﴿أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا﴾.

وهذا الوجه قريب من قول من استدل على عصمة الأنبياء من طريق العقل، بأن إرسال الرسل وإجراء المعجزات على أيديهم تصديق لقولهم، فلا يصدر عنهم كذب وكذا تصديق لأهليتهم للتبليغ، والعقل لا يعد إنساناً يصدر منه المعاصي والأفعال المنافية لمرام، ومقصد كيف كان أهلاً للدعوة إلى ذلك المرام فإجراء المعجزات على أيديهم يتضمن تصديق عدم خطأهم في تلقي الوحي وفي تبليغ الرسالة وفي امتثالهم للتكاليف المتوجه إليهم بالطاعة.

ولا يرد عليه: أن الناس وهم عقلاء يتسببون في أنواع تبليغاتهم وأقسام أغراضهم الإجتماعية بالتبليغ ممن لا يخلوعن بعض القصور والتقصير في التبليغ، فإن ذلك منهم لأحد أمرين لا يجوز فيما نحن فيه، إما لمكان المسامحة منهم في اليسير من القصور والتقصير، وإما لأن مقصودهم هوالبلوغ إلى ما تيسر من الأمر المطلوب، والقبض على اليسير والغض عن الكثير وشيء من الأمرين لا يليق بساحته تعالى.

ولا يرد عليه أيضاً، ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ

﴿يَحْذَرُونَ﴾[(١)]، فإن الآية وإن كانت في حق العامة من المسلمين ممن ليس بمعصوم لكنه أذن لهم في تبليغ ما تعلموا من الدين وتفقهوا فيه، لا تصديق لهم فيما أنذروا به وجعل حجية لقولهم على الناس والمحذور إنما هوفي الثاني دون الأول.

ومما يدل على عصمتهم عليهم السلام قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[(٢)]، حيث جعل كون الرسول مطاعاً غاية للإرسال، وقصر الغاية فيه، وذلك يستدعي بالملازمة البينة تعلق إرادته تعالى بكل ما يطاع فيه الرسول، وهو قوله أو فعله لأن كلا منهما وسيلة معمولة متداولة في التبليغ، فلوتحقق من الرسول خطأ في فهم الوحي أو في التبليغ كان ذلك إرادة منه تعالى للباطل والله سبحانه لا يريد إلا الحق.

وكذا لو صدر عن الرسول معصية قولاً أو فعلاً، والمعصية مبغوضة منهي عنها لكان بعينه متعلق إرادته تعالى، فيكون بعينه طاعة محبوبة فيكون تعالى مريداً وغير مريد، آمراً وناهياً، محباً ومبغضاً بالنسبة إلى فعل واحد بعينه تعالى عن تناقض الصفات والأفعال علواً كبيراً وهو باطل، وإن قلنا بجواز تكليف ما لا يطاق على ما قال به بعضهم، فإن تكليف ما لا يطاق تكليف بالمحال وما نحن فيه تكليف نفسه محال، لأنه تكليف ولا تكليف، وإرادة ولا إرادة، وحب ولا حب، ومدح وذم بالنسبة إلى فعل واحد!.

ومما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.
(٢) سورة النساء، الآية: ٦٤.

يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾[١]، فإن الآية ظاهرة في أن الله سبحانه يريد قطع عذر الناس في ما فيه المخالفة والمعصية وأن لا قاطع للعذر إلا الرسل عليهم السلام، ومن المعلوم أن قطع الرسل عذر الناس ورفعهم لحجتهم إنما يصح إذا لم يتحقق في ناحيتهم ما لا يوافق إرادة الله ورضاه؛ من قول أو فعل، وخطأ أو معصية، وإلا كان للناس أن يتمسكوا به ويحتجوا على ربهم سبحانه وهونقض لغرضه تعالى.

وعليه، فإذا قيل: الذي يدلّ عليه ما مر من الآيات الكريمة هو أن الأنبياء عليهم السلام لا يقع منهم خطأ ولا يصدر عنهم معصية وليس ذلك من العصمة في شيء، فإن العصمة على ما ذكره القوم قوة تمنع الإنسان عن الوقوع في الخطأ، وتردعه عن فعل المعصية واقتراف الخطيئة، وليست القوة مجرد صدور الفعل أو عدم صدوره، وإنما هي مبدأ نفساني تصدر عنه الفعل كما تصدر الأفعال عن الملكات النفسانية.

قلت: نعم لكن الذي يحتاج إليه في الأبحاث السابقة هوعدم تحقق الخطأ والمعصية من النبي صلى الله عليه وآله، ولا يضر في ذلك عدم ثبوت قوة تصدر عنها الفعل صواباً أو طاعة وهو ظاهر، ومع ذلك يمكن الإستدلال على كون العصمة مستندة إلى قوة رادعة بما مر في البحث عن الإعجاز من دلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾[٢]، وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٣]، على أن كلا من الحوادث يحتاج إلى مبدإ يصدر عنه وسبب يتحقق به، فهذه الأفعال الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله على وتيرة واحدة صواباً وطاعة، تنتهي

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ٣.

(٣) سورة هود، الآية: ٥٦.

إلى سبب مع النبي ﷺ وفي نفسه وهي القوة الرادعة، وتوضيحه: أن أفعال النبي المفروض صدورها طاعة أفعال اختيارية من نوع الأفعال الإختيارية الصادرة عنا التي بعضها طاعة وبعضها معصية، ولا شك أن الفعل الإختياري إنما هو اختياري بصدوره عن العلم والمشية، وإنما يختلف الفعل طاعة ومعصية باختلاف الصورة العلمية التي يصدر عنها، فإن كان المقصود هوالجري على العبودية بامتثال الأمر مثلاً تحققت الطاعة، وإن كان المطلوب - أعني الصورة العلمية التي يضاف إليها المشية - اتباع الهوى واقتراف ما نهى الله عنه تحققت المعصية، فاختلاف أفعالنا طاعة ومعصية لإختلاف علمنا الذي يصدر عنه الفعل، ولودام أحد العلمين أعني الحكم بوجوب الجري على العبودية وامتثال الأمر الإلهي لما صدر إلا الطاعة، ولودام العلم الآخر الصادر عنه المعصية والعياذ بالله لم يتحقق إلا المعصية، وعلى هذا فصدور الأفعال عن النبي ﷺ بوصف الطاعة دائماً ليس إلا، لأن العلم الذي يصدر عنه فعله بالمشية صورة علمية صالحة غير متغيرة، وهوالإذعان بوجوب العبودية دائماً، ومن المعلوم أن الصورة العلمية والهيئة النفسانية الراسخة غير الزائلة هي الملكة النفسانية كملكة العفة والشجاعة والعدالة ونحوها، ففي النبي ملكة نفسانية يصدر عنها أفعاله على الطاعة والإنقياد وهي القوة الرادعة عن المعصية.

ومن جهةً أخرى، النبي لا يخطىء في تلقي الوحي ولا في تبليغ الرسالة ففيه هيئة نفسانية لا تخطئ في تلقي المعارف وتبليغها، ولا تعصي في العمل، ولوفرضنا أن هذه الأفعال وهي على وتيرة واحدة ليس فيها إلا الصواب والطاعة تحققت منه من غير توسط سبب من الأسباب يكون معه، ولا انضمام من شيء إلى نفس النبي كان معنى

ذلك أن تصدر أفعاله الإختيارية على تلك الصفة بإرادة من الله سبحانه من غير دخالة للنبي ﷺ فيه، ولازم ذلك إبطال علم النبي ﷺ وإرادته في تأثيرها في أفعاله وفي ذلك خروج الأفعال الإختيارية عن كونها اختيارية، وهوينافي افتراض كونه فرداً من أفراد الإنسان الفاعل بالعلم والإرادة، فالعصمة من الله سبحانه إنما هي بإيجاد سبب في الإنسان، النبي يصدر عنه أفعاله الإختيارية صوابا وطاعة وهونوع من العلم الراسخ وهو الملكة كما مرّ[١].

الإمامة:

على اعتبار أنّ مسألة الإمامة هي فرع النبوّة بالإعتقاد الشيعي الإمامي، ولكون العلامة الطباطبائي هو من فقهاء هذا المذهب الإسلامي، فقد عالج مسألة الإمامة في العديد من الموارد والمناسبات، وخصوصاً في الميزان، عند تفسيره لآية من آيات القرآن الكريم تنطق بهذا المعنى أو تشير إليه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[٢]، أو كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَـٰلِحِينَ ۝٧٢ وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[٣]، أو عند قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾[٤]، أو عند قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص١٣٦ - ١٤٢، كذلك راجع الشيعة في الإسلام، م.م، ص١٣٠ - ١٤٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٣) سورة الأنبياء، الآيتان: ٧٢ - ٧٣.

(٤) سورة السجدة، الآية: ٢٤.

بِإِمَـٰمِهِمْ﴾[١]، أو عند قوله: ﴿وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَـٰبِدِينَ﴾[٢]، أو من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[٣]، أو قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٤].

كما أنه أسهب في شرح مسألة الإمامة ولوازمها في مقالاته[٥]، والتي ناهزت نيف وستين صفحة، وكذلك في الشيعة[٦]، إلا أنه يهمنا هنا فهم معنى الإمامة، وعلاقتها بالنبوّة، ولزوم العصمة لها، ودورها العملي في الساحة الإنسانيّة، كل ذلك وفق منظور واعتقاد العلامة الطباطبائي.

يقول العلامة الطباطبائي في معنى الإمامة بشكلٍ عام: «تُطلق كلمة الإمام أو القائد على شخص يقود جماعة أو فئة، ويتحمل عبء هذه المسؤولية، في المسائل الإجتماعيّة أو السياسيّة أو الدينيّة، ويرتبط عمله بالمحيط الذي يعيش فيه، ومدى سعة المجال للعمل فيه أو ضيقه»[٧].

أو بعبارةٍ أخرى: «هو الذي يقتدي ويأتمّ به الناس»[٨].

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧١.
(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٧٣.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٥٥.
(٤) سورة النساء، الآية: ٥٩.
(٥) مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، م.م، ص١٥٣ - ٢٣٩. .
(٦) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١٦٣ - ٢١٦.
(٧) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١٦٣.
(٨) تفسير الميزان، م.م، ج١، ص٢٠٨.

أما عن علاقة الإمامة بالنبوة، فيقول: «. . . ولذلك ذكر عدد من المفسّرين أنّ المراد به - أي الإمامة - النبوّة، لأنّ النبي تقتدي به أمّته في دينهم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[1]، لكن هذا الرأي في غاية السقوط - على حدّ تعبير العلامة - للأسباب التالية:

أوّلاً: قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[2]، فلأنّ قوله؛ إماماً، مفعول ثاني لعامله الذي هو قوله: جاعلك، واسم الفاعل لا يعمل إذا كان بمعنى الماضي، إنما يعمل إذا كان بمعنى الحال أو الإستقبال، فقوله: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ وعد له عليه السلام بالإمامة في ما سيأتي، مع أنه وحيٌ لا يكون إلا مع نبوّة، فقد كان عليه السلام - أي النبي إبراهيم - نبيّاً قبل تقلّده الإمامة، فليست الإمامة في الآية بمعنى النبوّة.

وثانياً: أنّ قصة الإمامة، إنما كانت في أواخر عهد إبراهيم عليه السلام بعد مجيء البشارة له بإسماعيل وإسحاق، وإنما جاءت الملائكة بالبشارة في مسيرهم إلى قوم لوط وإهلاكهم، وقد كان إبراهيم حينئذٍ نبيّاً مرسلاً، فقد كان نبيّاً قبل أن يكون إماماً، فإمامته غير نبوّته.

ومنشأ هذا التفسير، وما يشابهه، الإبتذال الطارئ على معاني الألفاظ الواقعة في القرآن الشريف في أنظار الناس من تكرار الإستعمال بمرور الزمن ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الإمامة، ففسّره قومٌ بالنبوّة والتقدم والمطاعية مطلقاً، وفسّره آخرون بمعنى الخلافة أو الوصاية، أو الرئاسة في أمور الدين والدّنيا، وكل ذلك غير صحيح؛ فإنّ النبوّة

---

(١) سورة النساء، الآية: ٦٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

معناها تحمّل النبأ من جانب الله، والرسالة معناها تحمّل التبليغ، والمطاعية والإطاعة قبول الإنسان ما يراه أو يأمره غيره وهو من لوازم النبوّة والرسالة، والخلافة نحو من النيابة، وكذلك الوصاية، والرئاسة نحو من المطاعية وهو مصدريّة الحكم في الإجتماع، وكلّ هذه المعاني غير معنى الإمامة التي هي كون الإنسان بحيث يقتدي به غيره بأن يطبق أفعاله وأقواله على أفعاله وأقواله بنحو التبعيّة، ولا معنى لأن يقال لنبي من الأنبياء مفترض الطاعة إنّي جاعلك للناس نبيّا أو مطاعاً فيما تبلغه بنبوّتك، أو رئيساً تأمر وتنهى في الدين، أو وصيّاً، أو خليفة في الأرض تقضي بين الناس في مرافعاتهم بحكم الله.

وليست الإمامة تخالف الكلمات السابقة وتختصّ بموردها بمجرد العناية اللفظية فقط، إذ لا يصحّ أن يقال لنبي - من لوازم نبوّته كونه مطاعاً بعد نبوّته - إني جاعلك للناس بعدما جعلتك كذلك، ولا يصحّ أن يقال له ما يؤول إليه معناه وإن اختلف بمجرد عناية لفظية، فإنّ المحذور هو المحذور، وهذه المواهب الإلهية ليست مقصورة على مجرد المفاهيم اللفظيّة، بل دونها حقائق من المعارف الحقيقية، فلمعنى الإمامة حقيقة وراء هذه الحقائق.

والذي نجده في كلامه تعالى، أنه كلما تعرض لمعنى الإمامة تعرض معها للهداية تعرض التفسير، قال تعالى في قصص إبراهيم عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ ۝٧٢ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾[2]، فوصفها

(١) سورة الأنبياء، الآيتان: ٧٢، ٧٣.

(٢) سورة السجدة، الآية: ٢٤.

بالهداية وصف تعريف، ثم قيّدها بالأمر، فبيّن أن الإمامة ليست مطلق الهداية، بل هي الهداية التي تقع بأمر الله، وهذا الأمر هو الذين بيّن حقيقته في قوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[2].

أما عند دور الإمام في الساحة الإنسانية، يقول العلامة الطباطبائي: «فالإمام هادٍ يهدي بأمر ملكوتي يصاحبه، فالإمامة بحسب الباطن نحو ولاية للناس في أعمالهم، وهدايتها إيصالها إياهم إلى المطلوب بأمر الله دون مجرد إراءة الطريق الذي هوشأن النبي والرسول، وكل مؤمن يهدي إلى الله سبحانه بالنصح والموعظة الحسنة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[3]، وقال تعالى في مؤمن آل فرعون: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِىٓ ءَامَنَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[5].

ثمّ إنه تعالى بيّن سبب موهبة الإمامة بقوله: ﴿لَمَّا صَبَرُوا۟ ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾[6] فبيّن أن الملاك في ذلك صبرهم في جنب الله - وقد

---

(١) سورة يس، الآية: ٨٢ - ٨٣.

(٢) سورة القمر، الآية: ٥٠.

(٣) سورة إبراهيم، الآية: ٤.

(٤) سورة المؤمن، الآية: ٣٨.

(٥) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(٦) سورة السجدة، الآية: ٢٤.

أطلق الصبر - فهوفي كل ما يبتلى ويمتحن به عبد في عبوديته، وكونهم قبل ذلك موقنين، وقد ذكر في جملة قصص إبراهيم عليه السلام قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾[(١)]، والآية تعطي بظاهرها أن إراءة الملكوت لإبراهيم كانت مقدمة لإفاضة اليقين عليه، ويتبين به أن اليقين لا ينفك عن مشاهدة الملكوت كما هوظاهر قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾﴾[(٢)] وقوله تعالى: ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾[(٣)] - إلى أن قال: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾﴾[(٤)]، وهذه الآيات تدل على أن المقربين هم الذين لا يحجبون عن ربهم بحجاب قلبي وهوالمعصية والجهل والريب والشك، فهم أهل اليقين بالله، وهم يشهدون عليين كما يشهدون الجحيم.

وبالجملة، فالإمام يجب أن يكون إنساناً ذا يقين مكشوفاً له عالم الملكوت - متحققاً بكلمات من الله سبحانه - وقد مر أن الملكوت هو الأمر الذي هو الوجه الباطن من وجهي هذا العالم، فقوله تعالى: ﴿يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾، يدل دلالة واضحة على أن كل ما يتعلق به أمر الهداية - وهو القلوب والأعمال - فالإمام باطنه وحقيقته، ووجهه الأمري حاضر عنده غير غائب عنه، ومن المعلوم أن القلوب والأعمال كسائر الأشياء في كونها ذات وجهين، فالإمام يحضر عنده ويلحق به

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٥.

(٢) سورة التكاثر، الآيتان: ٥، ٦.

(٣) سورة المطففين، الآيتان: ١٤، ١٥.

(٤) سورة المطففين، الآيات: ١٨ - ٢١.

أعمال العباد، خيرها وشرها، وهو المهيمن على السبيلين جميعاً، سبيل السعادة وسبيل الشقاوة.

وقال تعالى أيضاً: ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَٰمِهِمْ﴾(١) وتفسيره بالإمام الحق دون كتاب الأعمال، على ما يظن من ظاهرها، فالإمام هوالذي يسوق الناس إلى الله سبحانه: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ [الطارق: ٩]، كما أنه يسوقهم إليه في ظاهر هذه الحياة الدنيا وباطنها، والآية مع ذلك تفيد أن الإمام لا يخلوعنه زمان من الأزمنة، وعصر من الأعصار، لمكان قوله تعالى: ﴿كُلَّ أُنَاسٍ﴾(٢).

أمّا بخصوص العصمة للإمام، يقول الطباطبائي: «إنّ هذا المعنى أعني الإمامة، على شرافته وعظمته، لا يقوم إلا بمن كان سعيد الذات بنفسه، إذ الذي ربما تلبّس ذاته بالظلم والشقاء، فإنما سعادته بهداية من غيره، وقد قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ﴾(٣)، وقد قوبل في الآية بين الهادي إلى الحق وبين غير المهتدي إلا بغيره، أعني المهتدي بغيره، وهذه المقابلة تقتضي أن يكون الهادي إلى الحق مهتدياً بنفسه، وأن المهتدي بغيره لا يكون هادياً إلى الحق البتة.

ويستنتج من هنا أمران:

أحدهما: إن الإمام يجب أن يكون معصوماً عن الضلال والمعصية، وإلا كان غير مهتدٍ بنفسه، كما مرّ، كما يدل عليه أيضاً قوله

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧١.
(٢) تفسير الميزان، م.م، ج١، ص٢١٠.
(٣) سورة يونس، الآية: ٣٥.

تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾(١) فأفعال الإمام خيرات يهتدي إليها لا بهداية من غيره بل باهتداء من نفسه بتأييد إلهي، وتسديد رباني، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ بناءً على أن المصدر المضاف يدل على الوقوع، ففرق بين مثل قولنا: وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات فلا يدلّ على التحقق والوقوع، بخلاف قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾، فهو يدل على أن ما فعلوه من الخيرات إنما هو بوحي باطني وتأييد سماوي.

الثاني: عكس الأمر الأول، وهو أن من ليس بمعصوم فلا يكون إماماً هادياً إلى الحق البتة، وبهذا البيان يظهر، أن المراد بالظالمين في قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾(٢) مطلق من صدر عنه ظلم ما، من شرك أو معصية، وإن كان منه في برهة من عمره، ثم تاب وصلح.

وقد سئل بعض أساتذتنا رحمة الله عليه: عن تقريب دلالة الآية على عصمة الإمام.

فأجاب: أن الناس بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام: من كان ظالماً في جميع عمره، ومن لم يكن ظالماً في جميع عمره، ومن هو ظالم في أوّل عمره دون آخره، ومن هوبالعكس.

وإبراهيم عليه السلام أجل شأناً من أن يسأل الإمامة للقسم الأول والرابع من ذريته، فبقي قسمان وقد نفى الله أحدهما، وهوالذي يكون ظالماً في

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٧٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

أول عمره دون آخره، فبقي الآخر، وهو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره، وقد ظهر مما تقدم من البيان أمور:

الأول: إن الإمامة لمجعولة.

الثاني: أن الإمام يجب أن يكون معصوما بعصمة إلهية.

الثالث: أن الأرض وفيه الناس، لا تخلوعن إمام حق.

الرابع: أن الإمام يجب أن يكون مؤيداً من عند الله تعالى.

الخامس: أنّ أعمال العباد غير محجوبة عن علم الإمام.

السادس: أنه يجب أن يكون عالماً بجميع ما يحتاج إليه الناس في أمور معاشهم ومعادهم.

السابع: أنه يستحيل أن يوجد فيهم من يفوقه في فضائل النفس، فهذه سبع مسائل هي أمهات مسائل الإمامة»[١].

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج١، ص٢١١ - ٢١٢.

ثانياً: التفسير

أ - النصّ والعقل:

يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ القرآن الكريم - كنصّ - هو المصدر الوحيد الذي يعتمد عليه الفكر الإسلامي، وهو أيضاً المصدر الرئيسي للنبوة الشاملة للنبي الأكرم ﷺ، أما السنة والمقصود فيها الأحاديث المروية عن النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام، فتستمدّ حجّيتها من القرآن أيضاً لكنها تأتي بعد الكتاب، أي ظواهر الآيات القرآنية الكريمة.

أمّا الأحاديث التي تنقل عن الصحابة، فإذا كانت متضمنة أقوال الرسول ﷺ أو أفعاله، ولم تخالف أحاديث أهل البيت، تؤخذ بعين الإعتبار، وإذا كانت متضمنة لرأي الصحابي فحسب، فليست لها حجّية.

والتفكر العقلي، فإنّ القرآن الكريم يؤيّده ويعتبره جزءاً من التفكر الديني بعد أن يصادق على صدق نبوة النبي الأكرم ﷺ، ويجعل الظواهر القرآنية بما فيها الوحي السماوي وأقوال النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام من موارد الحجج العقلية، وهذه الحجج التي يثبت بها الإنسان نظرياته مع ما لديه من نظرة إلهية، تنقسم إلى قسمين: البرهان والجدل.

وهناك طريق آخر لفهم المعارف الدينيّة عبّر عنه العلامة الطباطبائي بالإخلاص في العبوديّة، والذي مؤداه انكشاف الحقائق، والمشاهدة

الباطنيّة لها، وهذا الأمر لا يتم إلا عن طريق تهذيب النفس حتى تصل إلى مرحلة انكشاف الحقائق، وهو علم لدنّي (من قبل الله تعالى)، ويقول الطباطبائي: «إننا لا يسعنا أن نحدد نتائجها والحقائق التي تنكشف عن هذه الموهبة والعطية الإلهية، وهؤلاء لما انفصلوا عن كلّ شيء سوى الله تعالى وأعرضوا عنه، كانوا تحت رعاية الله بصورة مباشرة، فانكشف لهم كلّ ما يريده الله تعالى لا كلّ ما يريدونه»[١].

وبالمحصّلة، فإنّ العلامة الطباطبائي قال بثلاثة طرق موصلة إلى المفاهيم الدينيّة والمعارف الإسلاميّة، وهي: الظواهر الدينيّة، وهي على قسمين: الكتاب والسنة بالمعنى الأعمّ، والعقل، من خلال إعماله في التفكر والتدبر في الآفاق والأنفس وسلوك طريق الإستدلال في بيان الحقائق، والإخلاص في العبودية، والتي هي ضرب من ضروب السير والسلوك والمجاهدة الروحيّة للوصول إلى مرحلة اليقين[٢].

ويبدو من خلال ما تقدّم، أنّ العقل عند العلامة الطباطبائي ودوره في الوصول إلى المفاهيم الإسلامية والمعارف الدينية، يشغل حيّزاً وسطاً بين الوحي (النص) وبين اليقين الذي لا يمكن تحصيله إلى بعد الإخلاص بالعبودية، وطيّ المراحل السابقة، لذا تراه يقول: «وما يسمع من كلام عن الدعوة الإسلامية، يمكن التأمل فيه، والإستفسار عنه، والإصغاء إلى قول الخالق؛ وبالتالي، فإنّ التصديق والإيمان يجب أن يحصل عليه الإنسان بدليل أو حجّة، لا أن يكون الإيمان مسبقاً، ثم إقامة الأدلة وفقاً له.

---

(١) الشيعة في الإسلام، م.م، ص٧٧.
(٢) م.ن، ص٧٢.

فالفكر الفلسفي طريق يدعمه القرآن الكريم ويصادق عليه، ومن جهةٍ أخرى نرى القرآن الكريم وبأسلوبه الرائع، يوضح لنا أن جميع المعارف الحقيقية تنبع من التوحيد ومعرفة الله حقيقة، وما كمال معرفة الله جلّ وعلا إلا لأولئك الذين جعلهم الله من خيرة عباده، وخصّهم لنفسه، وهم الذين قطعوا تعلقهم القلبي بهذه الدنيا، وآثروا الإخلاص والعبودية، ووجهوا قواهم إلى العالم العلويّ، ونوّروا قلوبهم بنور الله سبحانه، ونظروا ببصيرتهم إلى حقائق الأشياء، وملكوت السماوات والأرض، وهم قد وصلوا إلى مرحلة اليقين، وبوصولهم هذه المنزلة (اليقين) انكشف لهم ملكوت السماوات والأرض، والحياة الخالدة في العالم الخالد»[1].

ويقول العلاّمة الطباطبائي: أن هنالك اختلاف بين هذه الطرق الثلاثة الموصولة إلى المفاهيم الدينية حيث: «إنّ القرآن الكريم يعرض ثلاث طرق لفهم المعارف الدينية: الظواهر الدينيّة، والعقل، والإخلاص في العبودية، والذي مؤدّاه انكشاف الحقائق، والمشاهدة الباطنية لها، ولكن يجب أن نعلم أنّ هذه الطرق الثلاثة، تتفاوت فيما بينها من جهات عدّة:

الأولى: إنّ الظواهر الدينية بيانات لفظية، تُستفاد من أبسط الألفاظ، وهي في متناول أيدي الناس، وكلّ يستفيد منها حسب قدرته وفهمه، واستيعابه، على خلاف الطريقين الأخيرين، إذ يختصان بجماعة خاصة، ولم يكونا لعامّة الناس.

الثانية: إنّ العقل هو الطريق الموصل إلى المعارف الإسلامية

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج١، ص٢١١ - ٢١٢.

وفروعها، ومنه يمكن الحصول على المسائل الإعتقادية والأخلاقية، وكذا الكلّيات للمسائل العملية (فروع الدين)، ولكن جزئيات الأحكام ومصالحها الخاصة بها لم تكن في متناول العقل وخارجة عن نطاقه.

الثالثة: طريق تهذيب النفس، لأنّ نتيجتها انكشاف الحقائق، وهو علم لدني (من قبل الله تعالى)، ولا يسعنا هنا أن نحدد نتائجها والحقائق التي تنكشف عن هذه الموهبة والعطية الإلهية، وهؤلاء لما انفصلوا عن كلّ شيء سوى الله تعالى وأعرضوا عنه، كانوا تحت رعاية الله بصورة مباشرة، فانكشف لهم كلّ ما يريده الله تعالى لا كلّ ما يريدونه»[١].

ويشرح العلامة الطباطبائي هذا الإختلاف أو التفاوت بين الطرق الثلاث بشكلٍ أوضح، فيقول: «أما الظواهر الدينية وأقسامها، فإنّ القرآن الكريم قد أعطى للسامعين حجّية واعتبار ظواهر الألفاظ، وهذه الظواهر للآيات قد جعلت أقوال النبي الأكرم ﷺ في المرحلة الثانية بعد القرآن مباشرة، وتعتبر حجّة كالآيات القرآنية، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٢].

وقوله جلّ شأنه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[٣].

وقوله تعالى أيضاً: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[٤].

---

(١) الشيعة في الإسلام، م.م، ص٧٦.
(٢) سورة النحل، الآية: ٤٤.
(٣) سورة الجمعة، الآية: ٢.
(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

فإذا لم تكن أقوال النبي ﷺ وأفعاله وحتى صمته وإقراره، حجّة كالقرآن الكريم، لم نجد مفهوماً صحيحاً للآيات المذكورة، لذا فإنّ أقواله ﷺ حجّة لازمة الإتباع، للذين قد سمعوه ﷺ، أو قد نقل إليهم عن طريق رواه ثقات، وكذلك ينقل عنه ﷺ عن طرق متواترة قطعية أنّ أقوال أهل بيته عليهم السلام كأقواله، وبموجب هذا الحديث والأحاديث النبوية القطعية الأخرى، تصبح أقوال أهل البيت تاليةً لأقوال النبي الأكرم ﷺ، وواجبة الإتّباع، وأنّ أهل البيت لهم المرجعية العلمية في الإسلام ولم يخطئوا في تبيان المعارف والأحكام الإسلامية، فأقوالهم حجّة يعتمد عليها سواء كان مشافهة أو نقلاً.

يتّضح من هذا التفصيل، أن الظواهر الدينيّة والتي تعتبر مصدراً من مصادر الفكر الإسلامي على قسمين: الكتاب والسنّة، والمراد بالكتاب، ظواهر الآيات القرآنية الكريمة، والمقصود بالسنّة: الأحاديث المرويّة عن النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام.

أمّا الأحاديث التي تنقل عن الصحابة، فإذا كانت متضمنة أقوال الرسول ﷺ أو أفعاله، ولم تخالف أحاديث أهل البيت، تؤخذ بنظر الإعتبار، وإذا كانت متضمنة لرأي الصحابيّ فحسب فليست لها حجّية، ويعتبر الصحابيّ كسائر المسلمين، علماً بأنّ الصحابة أنفسهم كانوا يعتبرون الصحابي كبقية المسلمين، ويعاملونه معاملتهم»[1].

أمّا عن التفكير العقليّ، فيقول الطباطبائي: «إنّ القرآن الكريم يؤيد التفكر العقليّ، ويعتبره جزءاً من التفكر الديني، والتفكر العقلي بعد أن

---

(١) الشيعة في الإسلام، م.م، ص٧٨.

يصادق على صدق نبوّة النبي ﷺ يجعل الظواهر القرآنية بما فيها الوحي السماوي، وأقوال النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام من موارد الحجج العقلية، والحجج العقلية التي يثبت بها الإنسان نظرياته، مع ما لديه من فطرةٍ إلهية، تنقسم إلى قسمين: البرهان والجدل.

والبرهان حجّة، ومقدّماته واقعيّة، وإن لم تكن مشهودة أو مسلّمة، وبعبارةٍ أخرى، هي أمور يدركها الإنسان بداهة مع ما عنده من فطرة إلهية، ويصادق عليها، كما نعلم أنّ العدد ثلاثة أصغر من العدد أربعة، فهذا النوع من التفكير، يدعى التفكير العقلي، وإذا تحقق هذا التفكير وحصل في كليات العالم والكون، كالتفكر في بدء الخلقة، وعاقبة العالم، فهو ما يسمى بالتفكر الفلسفي.

والجدل حجّة، إذا حصلت مقدّماته من المشهودات والمسلمات، كما هو متعارف بين معتنقي الأديان والمذاهب، فهم يثبتون آراء ونظريات مذهب ما مع الأصول المسلمة لذلك المذهب.

والقرآن الكريم يستفيد من الطريقيتين، وهناك آيات كثيرة في هذا الكتاب السماوي لكلّ من هاتين الطريقتين.

فهو أوّلاً: يأمر بالتدبّر والتفكر المطلق في كليات عالم الطبيعة وفي النظام العام للعالم، وكذا في النظام الخاص مثل: نظام السماء والنجوم والليل والنهار والأرض والنبات والحيوان والإنسان وغيرها، ويثني على التتبعات العقلية الحرّة ثناءً كثيراً.

وثانياً: يأمر بالتفكر العقلي الجدلي، ويسمى عادةً بالمباحث الكلامية، بشرط أن يتمّ ذلك بأحسن وجه ممكن، وذلك لإظهار الحق بدون لجاجة وأن يكون مقروناً بالأخلاق الحسنة، كما في قوله تعالى:

﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[(١)]»[(٢)].

أمّا عن الطريق الثالث أي طريق تهذيب النفس والإخلاص بالعبادة أو العرفان، يقول العلامة الطباطبائي: «كلّ إنسان (وعلى الرغم من أن السوفسطائيين والشكاكين يسمّون كل حقيقة واقعية خرافة) يؤمن بواقعيات ثابتة، ونراه ينظر بفطرته وضميره المنزّه، إلى هذه الواقعيّات الثابتة في الكون، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يشعر الإنسان بفناء أجزاء هذا العالم، فيرى العالم وظواهره كالمرآة التي تعكس الواقعيات الثابتة الخلابة، وعند إحساس لذاتها، تصبح اللذائذ الأخرى حقيرة في نظره، وبالتالي تجعله ينصرف عن الحياة الفاتنة الفانية. هذا هو مدى جاذبية العرفان، التي تسلك بالمؤمن إلى العالم العلويّ، وتقرّ في قلبه عظمة الله وجلاله، وهذا الطريق هو لإدراك وفهم حقائق الدين، في قبال طريق الظواهر الدينية وطريق التفكر العقلي»[(٣)].

ويمكن إجمال وتلخيص ما تقدّم بالتالي:

١ - إنّ للعقل عند العلامة الطباطبائي مكانة خاصة وعالية، ولكن مع هذه المكانة التي يحظى بها لا يجعله العلامة متقدّماً على النص، كما لم يجعله منقاداً خلفه - أي خلف النصّ - ولكن جعله بعد الإقرار بالوحي والنبوّة طريقاً هامّاً من طرق فهم النصّ، والتي من دون العقل

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

(٢) الشيعة في الإسلام، م.م، ص٩٤.

(٣) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١٠٢. ونشير إلى أنّنا اختصرنا في هذه المسألة أي (العرفان) على اعتبار أنّنا سنناقش هذا الأمر في البحث التالي.

لا يمكن فهم وتحصيل معظم المعارف والمفاهيم الإسلامية والدينية بشكلٍ صحيح.

٢ - قوله إن للعقل حدود يقف عندها كجزئيات الأحكام ومصالحها الخاصة، وهذه ليس للعقل عليها سبيل، وبالتالي الطريق الوحيد لإنكشاف هذه الحقائق، هو عن طريق تهذيب النفس أو الكشف، وهو بالتالي يجعل المكاشفات والمشاهدات العرفانية في مرتبة متقدّمة على العقل.

ب - التفسير والتأويل:

في البداية، لا بدّ من الوقوف على المعنى اللغوي لكلّ من التفسير والتأويل ولو بشكل إجمالي، حتى يتّضح معنا الفرق الحاصل بينهما، والنتيجة المترتبة من جراء ذلك.

فالتفسير في اللغة: «هو الإيضاح والتبيين» فالفسر: البيان فسَرَ الشيء يفسِره بالكسر ويفسُره بالضم فسراً وفسّره: أبانه، والتفسير مثله... والفَسْر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل»[1].

والتأويل: «هو تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه، والتأويل هو تفعيل من أوّل يؤوّل تأويلاً. سئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل، فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد»[2].

(١) لسان العرب، م.م، ص٣٣.
(٢) م.ن، ص١٨٧.

وعلى هذا فالتفسير يراد به الكشف المعنوي، وأنّ التأويل هو الرجوع إلى أحد المعاني التي يحتملها اللفظ.

ولم يعرف معنى (التفسير) هذا النوع من الإختلاف بالرأي كما عرفه معنى (التأويل)[1]، وكنا قد تطرقنا إلى معنى التفسير وما تفرع عنه في الفصل الثالث من هذه الدراسة، فلا حاجة للإعادة ها هنا؛ والذي يهمّنا الآن هو معنى التأويل والنزاع الدائر حوله ورأي العلامة الطباطبائي في ذلك.

عالج العلامة الطباطبائي مسألة (التأويل) من خلال استعراضه لآراء القوم حول هذا الأمر، وحصرها في أربع نقاط، وبيّن ما تشعّب عنها، قبل أن يطرح رأيه في نهاية الأمر، وتحت عنوان (ما معنى التأويل) قال الطباطبائي: «فسّر قوم من المفسرين التأويل بالتفسير وهو المراد من الكلام، وإذ كان المراد من بعض الآيات معلوماً بالضرورة كان المراد بالتأويل على هذا من قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾[2] هوالمعنى المراد بالآية المتشابهة، فلا طريق إلى العلم بالآيات المتشابهة على هذا القول لغير الله سبحانه أو لغيره وغير الراسخين في العلم.

وقالت طائفة أخرى: إن المراد بالتأويل: هوالمعنى المخالف لظاهر اللفظ، وقد شاع هذا المعنى بحيث عاد اللفظ حقيقة ثانية فيه بعد ما كان بحسب اللفظ لمعنى مطلق الإرجاع أو المرجع.

وكيف كان، فهذا المعنى هو الشائع عند المتأخرين كما أن المعنى

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، تعريب أحمد الحسيني، بيروت، لا.د.ن، لا.ت، لا.ط، ص٥٦ - ٥٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.

الأول هو الذي كان شائعاً بين قدماء المفسرين سواء فيه من كان يقول: إن التأويل لا يعلمه إلا الله، ومن كان يقول إن الراسخين في العلم أيضاً يعلمونه، كما نقل عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من الراسخين في العلم وأنا أعلم تأويله.

وذهبت طائفة أخرى: إلى أن التأويل معنى من معاني الآية لا يعلمه إلا الله تعالى، أو لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم مع عدم كونه خلاف ظاهر اللفظ، فيرجع الأمر إلى أن للآية المتشابهة معانٍ متعددة بعضها تحت بعض، منها ما هوتحت اللفظ يناله جميع الأفهام، ومنها ما هو أبعد منه لا يناله إلا الله سبحانه، أو هو تعالى والراسخون في العلم.

وقد اختلفت أنظارهم في كيفية ارتباط هذه المعاني باللفظ، فإن من المتيقن أنها من حيث كونها مرادة من اللفظ ليست في عرضٍ واحد، وإلا لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو غير جائز على ما بُيّن في محله، فهي لا محالة معانٍ مترتبة في الطول: فقيل: إنها لوازم معنى اللفظ إلا أنها لوازم مترتبة بحيث يكون للفظ معنى مطابقي وله لازم وللازمه لازم وهكذا، وقيل: إنها معان مترتبة بعضها على بعض ترتب الباطن على ظاهره، فإرادة المعنى المعهود المألوف إرادة لمعنى اللفظ وإرادة لباطنه بعين إرادته نفسه، كما إنك إذا قلت: اسقني فلا تطلب بذاك إلا السقي وهوبعينه طلب للإرواء، وطلب لرفع الحاجة الوجودية، وطلب للكمال الوجودي وليس هناك أربعة أوامر ومطالب، بل الطلب الواحد المتعلق بالسقي متعلق بعينه بهذه الأمور التي بعضها في باطن بعض، والسقي مرتبط بها ومعتمد عليها.

وهاهنا قول رابع: وهوأن التأويل ليس من قبيل المعاني المرادة

باللفظ بل هوالأمر العيني الذي يعتمد عليه الكلام، فإن كان الكلام حكما إنشائياً كالأمر والنهي، فتأويله المصلحة التي توجب إنشاء الحكم وجعله وتشريعه، فتأويل قوله: أقيموا الصلاة مثلا هوالحالة النورانية الخارجية التي تقوم بنفس المصلي في الخارج فتنهاه عن الفحشاء والمنكر، وإن كان الكلام خبرياً فإن كان إخباراً عن الحوادث الماضية كان تأويله نفس الحادثة الواقعة في ظرف الماضي كالآيات المشتملة على أخبار الأنبياء والأمم الماضية فتأويلها نفس القضايا الواقعة في الماضي، وإن كان إخباراً عن الحوادث والأمور الحالية والمستقبلة، فهوعلى قسمين: فإما أن يكون المخبر به من الأمور التي تناله الحواس أو تدركه العقول، كان أيضاً تأويله ما هو في الخارج من القضية الواقعة كقوله تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤﴾[2]، وإن كان من الأمور المستقبلة الغيبية التي لا تناله حواسنا الدنيوية ولا يدرك حقيقتها عقولنا، كالأمور المربوطة بيوم القيامة ووقت الساعة وحشر الأموات والجمع والسؤال والحساب وتطاير الكتب، أو كان مما هوخارج من سنخ الزمان وإدراك العقول كحقيقة صفاته وأفعاله تعالى، فتأويلها أيضاً نفس حقائقها الخارجية.

والفرق بين هذا القسم أعني الآيات المبينة لحال صفات الله تعالى وأفعاله وما يلحق بها من أحوال يوم القيامة ونحوها وبين الأقسام الأخر، أن الأقسام الأخر يمكن حصول العلم بتأويلها بخلاف هذا

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٤٧.

(٢) سورة الروم، الآيات: ١ - ٤.

القسم، فإنه لا يعلم حقيقة تأويله إلا الله تعالى، نعم يمكن أن يناله الراسخون في العلم بتعليم الله تعالى بعض النيل على قدر ما تسعه عقولهم، وأما حقيقة الأمر الذي هوحق التأويل فهومما استأثر الله سبحانه بعلمه.

فهذا هوالذي يتحصل من مذاهبهم في معنى التأويل، وهي أربعة»[١].

وحول ما تفرع وتشعّب عن هذه النقاط الأربع، يقول العلامة الطباطبائي: «هنالك أقوال أخر ذكروها هي في الحقيقة من شعب القول الأول، وإن تحاشى القائلون بها عن قبوله.

فمن جملتها، أن التفسير أعم من التأويل وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل[٢]، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية، ويستعمل التفسير فيها وفي غيرها.

ومن جملتها، أن التفسير بيان معنى اللفظ الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل تشخيص أحد محتملات اللفظ بالدليل استنباطاً.

ومن جملتها، أن التفسير بيان المعنى المقطوع من اللفظ والتأويل ترجيح أحد المحتملات من المعاني غير المقطوع بها، وهوقريب من سابقه.

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٣، ص٥١ - ٥٣، وراجع أيضاً: الشيعة في الإسلام، م.م، ص٨٤ - ٨٩.

(٢) راجع على سبيل المثال: بدوي، عبد الرحمن، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، مكتبة مدبولي الصغير، مصر، ط١، لا.ت، ص١١ - ٢٢.

ومن جملتها، أن التفسير بيان دليل المراد والتأويل بيان حقيقة المراد، مثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾[1] فتفسيره: أن المرصاد مفعال من قولهم: رصد يرصد إذا راقب، وتأويله التحذير عن التهاون بأمر الله والغفلة عنه.

ومن جملتها، أن التفسير بيان المعنى الظاهر من اللفظ، والتأويل بيان المعنى المشكل.

ومن جملتها، أن التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية.

ومن جملتها، أن التفسير يتعلق بالإتباع والسماع والتأويل يتعلق بالإستنباط والنظر، فهذه سبعة أقوال هي في الحقيقة من شعب القول الأول الذي نقلناه، يرد عليها ما يرد عليه، وكيف كان فلا يصح الركون إلى شيء من هذه الأقوال الأربعة وما ينشعب منها»[2].

يعلّل العلامة الطباطبائي رفضه لهذه الأقوال على النحو التالي، فيقول: «يرد على القول الأول: أن أقل ما يلزمه أن يكون بعض الآيات القرآنية لا ينال تأويلها أي تفسيرها أي المراد من مداليلها اللفظية عامة الأفهام، وليس في القرآن آيات كذلك بل القرآن ناطق بأنه إنما أنزل قرآناً ليناله الأفهام، ولا مناص لصاحب هذا القول إلا أن يختار أن الآيات المتشابهة، إنما هي فواتح السور من الحروف المقطعة حيث لا ينال معانيها عامة الأفهام، ويرد عليه: أنه لا دليل عليه، ومجرد كون التأويل مشتملاً على معنى الرجوع، وكون التفسير أيضاً غير خال عن معنى الرجوع لا يوجب كون التأويل هو التفسير، كما أن الأم مرجع

(١) سورة الفجر، الآية: ١٤.

(٢) تفسير الميزان، م.م، ج٣، ص٥٣ - ٥٤.

لأولادها وليست بتأويل لهم، والرئيس مرجع للمرؤوس وليس بتأويل له.

على أن ابتغاء الفتنة عدّ في الآية خاصة مستقلة للتشابه وهويوجد في غير فواتح السور، فإن أكثر الفتن المحدثة في الإسلام إنما حدثت باتباع علل الأحكام وآيات الصفات وغيرها.

وأما القول الثاني فيرد عليه: أن لازمه وجود آيات في القرآن أريد بها معان يخالفها ظاهرها الذي يوجب الفتنة في الدين بتنافيه مع المحكمات، ومرجعه إلى أن في القرآن اختلافاً بين الآيات لا يرتفع إلا بصرف بعضها عن ظواهرها إلى معانٍ لا يفهمها عامة الأفهام، وهذا يبطل الإحتجاج الذي في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾(١) (٢)، إذ لو كان ارتفاع اختلاف آية مع آية بأن يقال: إنه أريد بإحداهما أو بهما معاً غير ما يدل عليه الظاهر، بل معنى تأويلي باصطلاحهم لا يعلمه إلا الله سبحانه مثلاً لم تنجح حجة الآية، فإن انتفاء الإختلاف بالتأويل باصطلاحهم في كل مجموع من الكلام ولوكان لغير الله أمر ممكن، ولا دلالة فيه على كونه غير كلام البشر، إذ من الواضح أن كل كلام حتى القطعي الكذب واللغو يمكن إرجاعه إلى الصدق والحق بالتأويل والصرف عن ظاهره، فلا يدل ارتفاع الإختلاف بهذا المعنى عن مجموع كلام على كونه كلام من يتعالى عن اختلاف الأحوال، وتناقض الآراء، والسهو والنسيان، والخطأ والتكامل بمرور الزمان كما هو المعني بالإحتجاج في الآية،

---

(١) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(٢) تفسير الميزان، م.م، ج٣، ص٥١ - ٥٣، وراجع أيضاً: الشيعة في الإسلام، م.م، ص٨٤ - ٨٩.

فالآية بلسان احتجاجها صريح في أن القرآن معرض لعامة الأفهام، ومسرح للبحث والتأمل والتدبر، وليس فيه آية أريد بها معنى يخالف ظاهر الكلام العربي ولا أن فيه أحجية وتعمية.

وأما القول الثالث فيرد عليه: أن اشتمال الآيات القرآنية على معانٍ مترتبة بعضها فوق بعض وبعضها تحت بعض مما لا ينكره إلا من حرم نعمة التدبر، إلا أنها جميعاً - وخاصة لوقلنا إنها لوازم المعنى - مداليل لفظية مختلفة من حيث الإنفهام وذكاء السامع المتدبر وبلادته، وهذا لا يلائم قوله تعالى في وصف التأويل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، فإن المعارف العالية والمسائل الدقيقة لا يختلف فيها الأذهان من حيث التقوى وطهارة النفس، بل من حيث الحدة وعدمها، وإن كانت التقوى وطهارة النفس معينين في فهم المعارف الطاهرة الإلهية، لكن ذلك ليس على نحوالدوران والعلية كما هوظاهر قوله وما يعلم تأويله إلا الله.

وأما القول الرابع فيرد عليه: أنه وإن أصاب في بعض كلامه لكنه أخطأ في بعضه الآخر، فإنه وإن أصاب في القول بأن التأويل لا يختص بالمتشابه بل يوجد لجميع القرآن، وأن التأويل ليس من سنخ المدلول اللفظي بل هوأمر خارجي يبتني عليه الكلام، لكنه أخطأ في عد كل أمر خارجي مرتبط بمضمون الكلام حتى مصاديق الأخبار الحاكية عن الحوادث الماضية والمستقبلة تأويلاً للكلام، وفي حصر المتشابه الذي لا يعلم تأويله في آيات الصفات وآيات القيامة»[1].

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٣، ص٥١ - ٥٣، وراجع أيضاً: الشيعة في الإسلام، م.م، ص٨٤ - ٨٩.

وزيادةٍ في التوضيح يقول: «أنّ المراد حينئذٍ من التأويل في قوله تعالى: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾. إما أن يكون تأويل القرآن برجوع ضميره إلى الكتاب، فلا يستقيم قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، فإن كثيراً من تأويل القرآن وهو تأويلات القصص بل الأحكام أيضاً، وآيات الأخلاق مما يمكن أن يعلمه غيره تعالى وغير الراسخين في العلم من الناس حتى الزائغون قلباً على قوله، فإن الحوادث التي تدل عليها آيات القصص يتساوى في إدراكها جميع الناس من غير أن يحرم عنه بعضهم، وكذا الحقائق الخلقية والمصالح التي يوجدها العمل بالأحكام من العبادات والمعاملات وسائر الأمور المشرعة.

وإن كان المراد بالتأويل فيه تأويل المتشابه فقط، استقام الحصر في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وأفاد أن غيره تعالى وغير الراسخين في العلم مثلاً لا ينبغي لهم ابتغاء تأويل المتشابه، وهو يؤدي إلى الفتنة وإضلال الناس لكن لا وجه لحصر المتشابه الذي لا يعلم تأويله في آيات الصفات والقيامة، فإن الفتنة والضلال كما يوجد في تأويلها يوجد في تأويل غيرها من آيات الأحكام والقصص وغيرهما، كأن يقول القائل وقد قيل إن المراد من تشريع الأحكام إحياء الإجتماع الإنساني بإصلاح شأنه بما ينطبق على الصلاح، فلو فرض أن صلاح المجتمع في غير الحكم المشرع، أو أنه لا ينطبق على صلاح الوقت وجب اتباعه وإلغاء الحكم الديني المشرع.

وكأن يقول القائل، وقد قيل إن المراد من كرامات الأنبياء المنقولة في القرآن أمور عادية، وإنما نقل بألفاظ ظاهرها خلاف العادة لصلاح استمالة قلوب العامة لإنجذاب نفوسهم، وخضوع قلوبهم لما يتخيلونه خارقا للعادة قاهر القوانين الطبيعة.

ويوجد في المذاهب المنشعبة المحدثة في الإسلام شيء كثير من هذه الأقاويل، وجميعها من التأويل في القرآن ابتغاء للفتنة بلا شك، فلا وجه لقصر المتشابه على آيات الصفات وآيات القيامة»[١].

والنتيجة التي انتهى إليها الطباطبائي وتبنّاها، هي:

«أن الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية: محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيّدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب، فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع كما قال تعالى: ﴿حمٓ ١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٣ وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ٤﴾[٢]، وفي القرآن تصريحات وتلويحات بهذا المعنى، وهي ستة عشر مورداً على ما عدت - استعملها جميعاً القرآن في المعنى الذي ذكرناه»[٣].

والعلامة الطباطبائي بهذه النتيجة التي انتهى إليها، هي نفس النتيجة التي قالها وتبناها ابن تيمية حول معنى التأويل[٤].

ويستفاد مما تقدم، أنّ العلامة الطباطبائي لا يؤوِّل إلا ضمن ضابط

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٣، ص٥٦ - ٥٧.
(٢) سورة الزخرف، الآيات: ١ - ٤.
(٣) تفسير الميزان، م.س، ج٣، ص٥٨.
(٤) الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان، م.م، ص٢٠٦.

قرآني، فهو يستهدي بالبيانات القرآنية للوقوف على الحقائق التي تستند إليها هذه البيانات.

وهذه نماذج كاشفة عن حقيقة التأويل عند الطباطبائي:

١ - في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1].

يقول الطباطبائي: «المراد من التأويل في الكيل والوزن وضع اقتصادي خاص يوجد في السوق بواسطة البيع والشراء والنقل والإنتقال، والتأويل بهذا المعنى ليس معنى خلاف الظاهر من الكيل والوزن، بل هو حقيقة خارجية وروح أوجدت في الكيل والوزن، تقوى وتضعف بواسطة استقامة المعاملة وعدم استقامتها، علماً أنّ الآية لم تدلّ دلالة لفظية على هذه الحقيقة الخارجية»[2].

وقد استفاد العلامة الطباطبائي هذه الحقيقة التأويلية من الآية نفسها باعتبار أنّ الناس إذا خسروا بالتطفيف ونقص الكيل والوزن اختلت عليهما الحياة، وانعدم الأمن العام بينهم، وأمّا إذا أقيم الوزن بالقسط فإنّ الرشد يطل عليهم وتستقيم أوضاعهم الإقتصادية بإصابة الصواب فيما قدروا عليه معيشتهم، وتوفر الثقة بأهل السوق واستقرار الأمن العام بينهم[3].

٢ - وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٥.
(٢) القرآن في الإسلام، م.م، ص٨٢ - ٨٣.
(٣) تفسير الميزان، م.م، ج٣، ص٩١ - ٩٢.

بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾[١]. ذكر الطباطبائي: «إلا نبأتكما بتأويله»، أي: بتأويل ذلك الطعام وحقيقته وما يؤول إليه أمره»[٢].

٣ - وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾[٣].

يقول الطباطبائي: «لفظة (تعبرون) مأخوذة من عبور النهر ونحوه، كأن العابر يعبر من الرؤيا إلى ما وراءها من التأويل، وهو حقيقة الأمر التي تمثلت لصاحب الرؤيا في صورة خاصة مألوفة له»[٤].

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٣٧.

(٢) تفسير الميزان، م.س، ج١١، ص١٧٢.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٤٣.

(٤) تفسير الميزان، م.س، ج١١، ص١٨٦.

ثالثاً
الذوق (المراقبة أو عبور عالم المثال والصورة)

يذهب بعض العلماء الأجانب من المستشرقين إلى أنّ العرفان الإسلامي مستقى من العرفان الهندي، وإلا فإنّ ثقافة الإسلام لا تعدو أن تكون مجموعة العقائد البسيطة الجامدة وسلسلة من العبارات الجافة[١].

إنّ ما يلاحظ على وجهة نظر هؤلاء العلماء، أنها سلكت طريقاً خاطئاً من ناحيتين: «فمن ناحية تصوّروا أنّ ما نسمّيه بالإدراك العرفاني هو من نوع الإدراك الفكري العادي، وبالتالي فإنّ ما يستخلصه ويصل إليه أهل العرفان من معلومات عن طريق التهذيب وتنقية الباطن هو من نوع الأفكار الشاعرية، تماماً كما يحصل للشاعر حين ينسج الأفكار بالإستعانة بعاطفته الملية ولسانه الجميل الأرب، فتكون الحصيلة أفضل مما يقوم به عالم ربّاني.

ومن ناحيةٍ أخرى، نظير هذا الخطأ جرى على طبيعة إدراك هؤلاء للوحي الذي هو تعبير عما يدركه الأنبياء من السماء، ووسيلته لتلقي

---

(١) من هؤلاء: جولد تسهير، الذي ذكر هذا الأمر في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام)، ص١٤٦، من الترجمة العربية. وكذلك: هاملتون جب، في كتابه (دراسات في حضارة الإسلام)، ص٢٧٦، من الترجمة العربية. وللمزيد راجع: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، م.م، ص٦١.

المعارف الإلهية والقوانين السماوية، فإدراك هؤلاء أفضى بهم إلى أن ينظروا إلى أفكار اليونان وقوانين الروم بوصفها الجذر الأصلي لعقائد الإسلام وقوانينه.

وهذا المعنى يتمثل على نحوٍ جليّ بما كتبه هؤلاء في بحوثهم عن النبوّة وطراز تفكير الأنبياء، فيما نجد أن ما بين أيدينا من بيانات الأنبياء تخطئ هذا الأمر وتكذّبه»[١].

وحين نريد أن نقارن البيان الإسلامي (العرفاني) الذي يتّسم بالذّوق، مع بيانات الآخرين، وبالأخص بيان العرفان الهندي، نجد أن البيان الإسلامي يتميز بكونه يحمل حقائق العرفان في مطاوي خطاب عام موجه لسائر الطبقات والفئات، بحيث تستطيع كلّ فئة أن تستفيد منه بما يناسب إدراكها الخاص، دون الوقوع بمحاذير الغموض.

أمّا البيانات العرفانية للآخرين فلا تحمل مثل هذا الامتياز، ولهذا السبب بالذات بقي الإسلام مصوناً عن النتائج الضارة التي لحقت بمناهج الآخرين وتعاليمهم المفككة[٢].

وهناك نهج إسلامي حول هذا الأمر، حيث أنّ نظام الخلق الإلهي الذي وضع الحياة المادية بين يدي النوع البشري وهيّأ للإنسان مستلزمات متساوية دون أن يفرّق بين واحدٍ وآخر، هو نفسه وضع بين يدي الجميع الحياة المعنويّة التي تأتي ما وراء الحياة المادية، وفي سياق تعليم هذا النهج، اعتمد إشارات جاءت في طي بيانات عامة وخطابات عادية. والسرّ في هذا الأسلوب أنّ بياناتنا اللفظية أيّاً كانت،

---

(١) م.ن، ص٦٢ - ٦٣.

(٢) مقالات تأسيسية، م.ن، ص٦٥.

فهي لا تعدو أن تكون وليدة أفكار استفدنا منها ووظفناها من أجل التفاهم في حياتنا الإجتماعية المادية، ومن أجل أن توصل أفكارنا ومفاهيمنا الذهنية إلى بعضنا البعض.

أمّا الإدراك الذوقي والشهودي الذي يعد أكثر ندرة من (الأكسير) ولم يكتسب في تاريخ الإنسانية صفة الحالة العامة، فهو بعيد كليّاً عن هذه المرحلة.

فالشخص الذي يريد أن يُبيّن معلومات هذا الإدراك (الذوقي) عن طريق آخر (الفكر)، سيكون حاله تماماً كحال من يريد أن يعرّف مجموعة من الألوان المختلفة لمولود أعمى بواسطة القوة السامعة!

لذا فإنّ الذي يريد أن يضع المعاني الشهوديّة في قالب الألفاظ يكون مثله تماماً كمثل الذي ينقل الماء بالغربال من مكان لآخر!

من هنا، اعتماد الإسلام في هذه الحالة على الإشارات والرموز، كي يكون مصوناً عن النتائج المضرة التي كانت من نصيب الآخرين[1].

ويحذر العلامة الطباطبائي من الإشتباه فيقول: «إياك أن يشتبه عليك الأمر فتستنتج أنّ الدين هو العرفان، كما توهمه بعض الباحثين من الماديين فقسم المسلك الحيوي الدائر بين الناس إلى قسمين: الماديّة، والعرفان وهو الدين.

وذلك، أنّ الذي يعقد عليه الدين أنّ للإنسان سعادة حقيقية ليس ينالها إلاّ بالخضوع لما فوق الطبيعة ورفض الإقتصار على التمتّعات المادية، والأديان أيّاً ما كانت من حقٍّ أو باطل تستعمل في تربية الناس وسوقهم إلى السعادة التي تعدهم إياها، وتدعوهم إليها إصلاح النفس

---

(١) مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، م.م، ص٦٨ - ٦٩.

وتهذيبها إصلاحاً وتهذيباً يناسب المطلوب، وأين هذا من كون عرفان النفس هو الدين.

فالدين يدعو إلى عباد الإله[١] سبحانه من غير واسطة أو بواسطة الشفعاء والشركاء، لأنّ فيها السعادة الإنسانية والحياة الطيبة التي لا بغية للإنسان دونها، ولا ينالها الإنسان ولن ينالها إلا بنفس طاهرة مطهرة من ألواث التعلق بالماديّات والتمتّعات المرسلة الحيوانية، فمسّت الحاجة إلى أن يدرج في أجزاء دعوته إصلاح النفس وتطهيرها، ليستعدّ المنتحل به المتربي في حجره للتلبس بالخير والسعادة، ولا يكون كمن يتناول الشيء بإحدى يديه ويدفعه بالأخرى، فالدين أمرٌ والعرفان (عرفان النفس) أمرٌ آخر وراءه، وإن استلزم الدين العرفان نوعاً من الاستلزام.

كما أنّ طرق الرياضة والمجاهدة المسلوكة لمقاصد متنوعة غريبة عن العادة، أيضاً غير عرفان النفس وإن ارتبط البعض بالبعض نحواً من الإرتباط.

نعم، لنا أن نقضي بأمر واحد وهو أنّ عرفان النفس بأي طريق من الطرق فرض السلوك إليه، إنما هو أمرٌ مأخوذ من الدين كما أنّ البحث البالغ الحر يعطي أن الأديان على اختلافها وتشتتها إنما انشعبت هذه الإنشعابات من دينٍ واحد عريق تدعو إليه الفطرة الإنسانية وهو دين التوحيد»[٢].

وهنالك إرشاد الكتاب والسنة إلى معرفة النفس، ومناهجها حيث:

---

(١) وبعبارة أخرى: الدين إنما يدع إلى عرفان النفس دعوة طريقيّة لا غائية فإنّ الذوق الديني لا يرتضي الاشتغال بأمر إلا في سبيل العبوديّة، وإن الدين عند الله الإسلام ولا يرضى لعباده الكفر، تفسير الميزان، م.م، ج٦، ص١٨٨.

(٢) م.ن، ج٦، ص١٨٦ - ١٨٧.

«ان الله تعالى جل شانه، يأمر الناس في آيات متعددة في كتابه المجيد، ان يتدبروا القرآن، ويعملوا به، ولا يقنعوا أنفسهم بالفهم والإدراك السطحي للقرآن، وبين في كثير من آياته أنّ عالم الطبيعة بما فيها (دون استثناء) آيات ودلالات له جل جلاله.

فلو تأملنا وتدبرنا معنى الآية والدلالة، يتضح أنّ الآية والدلالة هي التي تشيرالى شيء آخر لا إلى نفسها، فعلى سبيل المثال، أنّ الذي يرى الضوء الأحمر, المشعربالخطر, فإنّه مع مشاهدته للضوء، يتبادر إلى ذهنه الخطر ذاته، ولا يلتفت إلى الضوء نفسه، وإذا ما فكر في الضوء نفسه، أو ماهيّة الزجاج أو لونه، فذهنه يصور له الضوء أو الزجاج أو اللون، ولا يصوّر له مفهوم الخطر؛ فإذا، كان العالم وظواهره، آيات ودلالات لخالق العالم، فإن وجودهما ليس مستقلاً، ولو شوهدت بأيّ شكل أو أيّة صورة، فإنّما ترشد إلى وجوده سبحانه، والذي ينظر إلى العالم بهذا المنظار, ووفقاً لتعاليم القرآن الكريم وهدايته، لا يرى إلاّ الله سبحانه، وبدلاً من أن يرى جمال العالم، فإنّه يرى جمالاً أزليّاً غير متناهٍ، وهذا العالم تجلّى لهذا الجمال الأزليّ، عندئذ يَهب حياته، وينسى ذاته، ويفنى في حب الله جلّ شأنه.

وهذا الإدراك - كما يتضح - لا يحصل عن طريق الحواس، كالعين والأذن، ولاعن طريق الخيال والعقل، لأنّ هذه لم تكن سوى آيات ودلالات، فهي في غفلة عن هذه الدلالة والهداية، وهذا الطريق، الذي لابد لسالكه أن ينسى كل شي سوى الله تعالى، عندمايستمع إلى قوله في كتابه المجيد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾[١].

(١) سورة المائدة، الآية: ١٠٥.

سيعلم أنّ الطريق الرئيسي الذي ينتهي به إلى الهداية الواقعيّة والكاملة، هوطريق النفس الإنسانيّة، والمرشد الحقيقي له، هو الله تعالى، فقد كلفه بمعرفة نفسه، وأن يسير في هذا السبيل، بتركه للسبل الأخرى ليرى الله من هذه الطريق، فإنّه سيدرك مطلوبه الحقيقي .

والنبي الكريم ﷺ يقول : «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

ويقول أيضاً : «أعرفكم بنفسه، أعرفكم بربه».

وأما طريقة السّير والسلوك، وهي طريقة الكثير من الآيات القرآنية التي تأمر بذكر الله تعالى، كقوله : ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾[1] وغيرها من الآيات في الكتاب، والأقوال في السنة، فقد جاءت مفصلة، ويختتمها بقوله : ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[2].

فهل يمكن أن يُتصور, أنّ الإسلام، يعرّف لنا الطريق إلى الله تعالى، ولايحثّ الناس على تتبّعه، أو أن يُعرّفه ويغفل عن تبيان نهجه أو أن يهمله، في حين نجده يقول عز من قائل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[3]»[4].

وطريق التهذيب والتصفية للنفس تستدعي من الإنسان: «أن يملك استعداداً لقطع قلبه عن التعلق بالأمور الماديّة والإنجذاب إلى ما يمتلئ به هذا العالم المؤقت من أمنيات وهمية وزينة خادعة، ومن يجد في نفسه الإستعداد لرسم خط النسيان حول كلّ ما عداه، بحيث يغمض

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥٢.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

(٣) سورة النحل، الآية: ٨٩.

(٤) الشيعة في الإسلام، م.م، ص١٠٦ - ١٠٨. وكذلك راجع: الشمس الساطعة، م.م، ص١١٠ - ١١٥.

عينيه عن هذه الدنيا الزائلة بما تنطوي عليه من قبح وجمال ولذّة ومرارة، وتقلّب في الأحوال، وينفتح ببصيرته على عالم الأبدية، فإنه سيفلح في إدراك أنوار العظمة والكبرياء الحق، مخترقاً حجاب المادة، وسيطوي مسيره إلى مدارج الكمال الإنساني حتى يصل بعد توديعه لهذه الحياة الفانية إلى بساط القرب الإلهي.

أمثال هؤلاء يتحدث إليهم الإسلام باللسان الذي يعرفونه، وبأسرار ورموز يفهمونها فيرتفع بهم من حضيض الجهالة، ويهديهم إلى أوج المعرفة»[١].

من مجموع ما ذكر يستفاد، «أنّ الشهود القلبي يؤدي إلى الإيمان، وإخراج الإنسان من حقيقته وواقعيّته وربطه بذات الباري تعالى شأنه، وبدونه - أي العرفان الموصل إلى مرحلة الشهود القلبي - لن يحصل للإنسان أي خضوع أو خشوع، ولو امتلك آلاف الأنواع من التفكير العقلي والفلسفي والذهنيّ، بل يمكن أن يقع التزلزل الروحي والوجداني بعد سلسلة من الإستدلالات الصحية القائمة على أساس البرهان الصحيح والقياس المنطقي، ولن توصل الإنسان إلى عالم السكينة والطمأنينة»[٢].

وهذا ما كنّا قد أشرنا إليه سابقاً، من أنّ العلامة الطباطبائي يعتبر أن المشاهدات العرفانية أو الكشف في مرتبة متقدمة على العقل.

ويقدم العلامة الطباطبائي جملة من الأدلة التي توضح الطريق إلى الكمال، فيقول: «حيث أنّ نسبة الحقائق إلى ما في هذه النشأة الماديّة والنفس البدنيّة نسبة الباطن إلى الظاهر.

---

(١) مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، م.م، ص٦٠.

(٢) الشّمس الساطعة، م.م، ص١١٥.

وأنّ كلّ خصوصيّة وجوديّة متعلّقة بالظاهر متعلّقة بباطنه بالحقيقة وبنفس الظاهر بالعرض والتبع، فالإدراك الضروري الذي يحصل للنفس بالنسبة لذاتها متعلق بباطنها أولاً وبالحقيقة وبمرتبتها الظاهرة بعرض الباطن وتبعه.

فالحقيقة التي في باطن النفس أقدم إدراكاً عند النفس من نفسها الظاهرة وأبده، وما في باطن باطنها من الحقيقة أقدم منهما وأبده، وما في باطن باطنها من الحقيقة أقدم منهما وأبده، وهكذا حتى ينتهي إلى الحقيقة التي إليها تنتهي الحقائق.

وهذه الحقيقة هي أقدم المعلومات وأبده البديهيات.

وحيث إنّ الوجود صرف عندها، لا يتصوّر له ثانٍ ولا غير، فلا يتصوّر بالنسبة إلى إدراكها دفع دافع، ولا منع مانع، حيث لا يشاركها أحد في الوجود ليكون دافعاً أو مانعاً، وهذا برهان تامّ غير مدفوع البتّة.

وإنّ كلّ حقيقة موجودة، فهي مقتضية لتمام نفسها في ذاتها وعوارضها[١]، وهذه مقدّمة ضروريّة في نفسها، كما نعقل الجسم ولا نتصوّر انفكاك اليد والرأس منه وكذلك الحركة والتنفس والقيام والقعود، فإذا فرضنا حقيقة مثل (أ) ذات عوارض مثل: (ب، ج، د)، فهذه الحقيقة في ذاتها تقتضي أن تكون (أ)، ليست ناقصة من (أ). والناقص من (أ) ليس هو (أ)، وقد فرضناها (أ).

وتقتضي أيضاً عوارض هي: (ب، ج، د)، وهي هي أي أن (أ) =

---

(١) راجع مثلاً: الرسائل التوحيدية، م.م، ص١١٥.

(ب، ج، د) بالإقتضاء، فإذا نقصت من (ب، ج، د) لم تعد = (ب، ج، د)، وقد فرضناها كذلك وهو ظاهر.

وهذا الذي تقتضيه كلّ حقيقة في ذاتها وعوارضها، هو الذي نسمّيه بالكمال والسعادة، فهما مقتضيات (أ) في المثال المذكور.

ثمّ إنّ حقيقة كلّ كمال هي التي تتقيّد في ذاتها بقيد عدمي، وهو النقص، فإنّ كلّ كمال بما هو كمال ليس إلاّ الكمال لا يتصور فيه النقص إلا من جهة قيد عدميّ يضاف إليه، فحقيقة (أ) مثلاً واجدة لما فرضناها (أ)، وانفصال وجود هذا الشخص من (أ) عن ذلك الشخص منها ليس إلا لوجود قيد عدمي عند كلّ واحد من الشخصين، أي أنّ (ب) إنما وجدت في الخارج لما عدمنا (ج، د) عن (أ)، فصارت ب = أ - (ج، د) وج = أ - (ب، د)، وتميّز شخص عن شخص ج بتقيد (أ) بقيد عدمي وهو المعبّر عنه بالناقص أو السّلب، وهذا يعني أنّ (أ) فقدت في كل منهما شيئاً من ذاتها لا من عوارضها، وهو مستحيل لأنه يؤدي إلى انقلاب الحقيقة أو خلف الفرض (وكلاهما محال) بالنظر إلى ذات (أ). . . المفروض في ذاته، بل الفاقد لخصوصية هذا الشخص هو ذلك، الشخص من أ وليس (أ).

فلحقيقة (أ) مرتبتان: مرتبة في ذاتها لا تفقد فيها شيئاً من ذاتها لأنه خلاف فرضها (أ). . . ومرتبةٌ عند هذا الشخص ب أو ج، فيها يصير شيء من كمالها مفقوداً.

وليس ذلك من التشكيك في شيء ؛ فإنّا إذا فرضنا هذا الشخص أحد مراتب (أ) فهو أيضاً (أ) وعاد المحال، بل الشخص بحيث إذا فرض معه الحقيقة كان هذا الشخص متحقّقاً، وإذا قطع النظر عن (أ) لم يكن شيئاً، إذ لا يبقى معه سوى القيد العدمي (-)، فهو متحقق مع (أ).

وليس بشيء دونها، فليس في مورد ب إلاّ الحقيقة، والشخص أمر عدمي.

ب = أ - (ج، د)

لذا حذفنا (أ) - ب = - (ج، د) وهو أمر عدمي وهمي اعتباري.

لهذا، فإن المعنى الحقيقي البديل عن التشكيك هو الذي نصطلح عليه بالظهور، لأنّ التشكيك قد يعطي ل - ب أو ج حقيقة غير (أ) أما في الظهور فليس شخص ب أو شخص ج بشيء دون (أ)، وعليه، تكون العوارض أو الأشخاص المفترضة ظلال أو ظهورات الحقيقة.

ويظهر من هنا، أنّ حقيقة كلّ كمال هو المطلق المرسل الدائم من هذا الكمال، وإنّ النقص المقيّد المحدّد له ليس من حقيقته، وإن قرب كلّ كمال من حقيقته بمقدار ظهور حقيقته فيه[(١)]، وهو الذي تحدده القيود والحدود، فكلما ازدادت القيود قلّ الظهور، وبالعكس.

فإذا كانت ح = أ - (ب، ج، د، ط، هـ، ي)

كانت أبعد من ب التي تساوي أ - (ج، د).

ويظهر من هنا، أنّ الحقّ سبحانه هو الحقيقة الأخيرة لكلّ كمال، حيث أنّ له صِرف كلّ كمال وجمال، وأنّ قرب كلّ موجود منه على قدر قيوده العدميّة وحدوده.

ويظهر من ذلك أنّ قرب كلٍّ موجود إلى كماله الحقيقي مستلزم لفنائه، حيث إنّه مستلزم لفناء قيوده وحدوده في ذاته، أو في عوارضه فقط، فإنّ وجوده أو تشخصه (بعبارة أدقّ) إنما كان بإضافة القيود

---

(١) انظر: الشّمس الساطعة، م.م، ص١١٥. وما بعدها، حيث استرسل في شرح هذا المعنى.

والحدود، وإذا زالت القيود زال التشخص وبقيت الحقيقة، وبالعكس، فإنّ فناء كلٍّ موجود مستلزم لبقاء حقيقته في مورده فقط، قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[1].

فالكمال الحقيقي لكلّ موجودٍ ممكنٍ هو الذي يفنى هذا الممكن بين يديه، والكمال الحقيقي للإنسان هو الذي يصير عند كماله الإنساني مطلقاً من القيود، فيفنى عنده الإنسان الذي تشخص بهذه القيود، ولا كمال له غير ذلك البتّة.

وقد مرّ في البرهان السابق، أنّ شهود الإنسان لذاته الذي هو شهود منه لجميع حقائقه في مراتبه ولحقيقته الأخيرة المحيطة بكلّ الحقائق النازلة، وحيث أنه سيكون فانياً عند شهود ذاته، فإنه سيكون مشاهداً في عين فنائه.

وإن شئت قلت: إنّ حقيقته هي الشاهدة لنفسها والإنسان فانٍ.

فالكمال الحقيقي للإنسان وصولُه إلى كماله الحقيقي ذاتاً وعوارض؛ أي وصوله إلى كماله الأخير ذاتاً ووصفاً وفعلاً، أي فنائه ذاتاً ووصفاً وفعلاً في الحقّ سبحانه؛ وهو زوال الرسوم والقيود والحدود والتعلقات، وهذا هو التوحيد في درجاته من الفعلي والإسمي والذاتي، حيث يتمكّن من شهود «أن لا ذات ولا وصف ولا فعل إلاّ لله سبحانه على الوجه اللائق بقُدس حضرته جلّت عظمته، من غير حلولٍ واتّحاد تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وليس الحلول والإتحاد سوى تصور الذات والحق كالأجسام والعناصر الكيميائية والأجرام الفيزيائيّة.

---

(١) سورة الرحمن، الآيتان: ٢٦ - ٢٧.

ثمّ إنّ المتحصّل من البرهان المذكور في أوّل الفصل أنّ شهود هذه الحقائق ومعرفتها منطوية في شهود النفس ومعرفتها.

فأقرب طُرق الإنسان إليها طريق معرفة النفس، وقد تحصّل سابقاً أنّ ذلك لا يتحقق إلاّ بالإعراض عمّا سوى الله، والتوجّه إليه سبحانه»[1].

وأمّا حول تأصيل هذه الأفكار في الشريعة الإسلاميّة، فيقول الطباطبائي: «وأمّا شريعة الإسلام، فأمرها في ذلك أوضح، غير أنّه تدعو إلى كلّ سعادة ممكنة، وحيث أنّ معرفة الرب التي هي أعلى درجات السعادة، بل السعادة المطلقة، وحصولها من طريق معرفة الإنسان لنفسه أقرب وأتمّ، فدعوتها إليه أقوى وأكد، ولذلك ترى الكتاب والسنة يقصدان هذا المقصد، ويدعوان إلى هذه الدعوة بأي أسلوب أمكن.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿١٩﴾﴾[2].

وهذه الآية كعكس النقيض لقول النبي ﷺ في الحديث المشهور: «من عرف نفسه عرف ربّه أو فقد عرف ربّه»، وقال تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ﴾[3].

وعن الإمام علي عليه السلام: «من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كلّ

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، رسالة الولاية، مركز باء للدراسات، بيروت، ط١، ت٢٠٠٥، ص٥٧ - ٦١.

(٢) سورة الحشر، الآيتان: ١٨، ١٩.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١٠٥.

معرفة وعلم»، وعنه عليه السلام: «نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس».

وهذه الأحاديث تدفع تفسير من يفسر من العلماء قوله صلى الله عليه وآله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، بأنّ المراد استحالة معرفة النفس لتعليقها بمعرفة الرب التي هي مستحيلة.

مع أنّ معرفته سبحانه لو كانت مستحيلة فإنما هي المعرفة الحصولية عن طريق الفكر والتصوّر الذهني لا من طريق الشهود، ولو سلمنا باستحالة المعرفة الشهوديّة فإنما يكون المستحيل فيها الإحاطة التامة؛ وأما المعرفة بقدر الطاقة الإمكانيّة فغير مستحيلة.

وبالجملة، فكون معرفة النفس أفضل الطرق وأقربها إلى الكمال، لا ينبغي الريب فيه، وإنما الكلام في كيفية السير فيها وتحقّقها ضمن برنامج عملي واضح»[1].

وحول هذا البرنامج العملي للسير نحو الكمال، يقول العلامة الطباطبائي: «والشرع لم يهمل بيان كيفية السير من طريق معرفة النفس، وذلك أنّ العبادة تتصور على ثلاثة أقسام من جهة القصد والنيّة:

الأول: العبادة طمعاً في الجنّة.

والثاني: العبادة خوفاً من النار.

والثالث: العبادة لوجه الله لا خوفاً ولا طمعاً، بل لأنه أهلٌ للعبادة.

وغير القسم الثالث غايته إما الفوز بالراحة أو التخلّص من العذاب، فغايته وكأنها حصول مشتهى النفس، إلا إذا كان يرى الجنة

---

(١) رسالة الولاية، م.م، ص٦٤ - ٦٦.

محل تجلّي جمال المعبود ومقام قربه وفرصة الفوز بلقائه، أو يرى النار محلّ تجلي جلال الله والإنتقام والبعد والطرد، فالتوجه بهما إلى الله سبحانه إنما هو لحصول مشتهى النفس، وفيه جعل الحق سبحانه من جهة ألوهيّته واسطة لحصول المشتهى، ولم يكن بذاته المقدّسة مقصوداً إلا بالتبع والعرض، وقد يرجع البعض مثل هذه العبادة إلى عبادة الشهوة وإن كان مثل هذا بعيداً من ذلك الذي يعبد الله ويرجو رحمته أو يطلب النجاة من عذابه، وهما (أي: الرحمة والنقمة من حالات الحياة الآخرة التي يعد الإعتقاد بها دليلاً على خلاص العبد من عبادة الشهوة)، فاعتبار مثل هذا القصد الأول أو الثاني من عبادة الشهوة بعيداً جداً، ويمكن القول أنّ من عبد الله وأطاعه حقاً وهو يقصد جنّته أو يخاف عذابه فهو ممن آمن به حقّاً، لأن نفس الإعتقاد بالجنة والنار والحياة الآخرة من أهم دلائل الإيمان الواقعي بالله تعالى، ولهذا لا نجد الرواية التي ذكرت هذه الأقسام الثلاثة تذم أصحاب القسمين الأولين، وإن كانت ترفع القسم الثالث فوقهما وتفضّله عليهما.

وقيل: إن العبادة الثالثة هي العبادة بالحقيقة، وقد وقع التعبير عنها مختلفاً، ولا يمنع ذلك أن يقال أن هذا القسم إذا قيس بالقسمين الأول والثاني، فإنه يعدّ العبادة الحقيقية، وهذا شأن جميع مراتب التفاضل أينما وجدت حيث تكون الدرجات العليا فيها هي الأصل والحقيقة بالنظر إلى ما دونها.

ففي الكافي مسنداً عن هارون عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلباً للثواب، فتلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله عزّ وجلّ حبّاً له، فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة».

وفي نهج البلاغة: «إن قوماً عبدو الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإنّ قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإنّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار»[١].

وحول دور المعرفة في ذلك يقول: «وحيث أنّ العبادة عبارة عن التوجه إلى الله (سبحانه) الممتزج بالخضوع والتذلل، فإنها لا تتحقق من دون معرفة بالمعبود، وإن كانت العبادة بدورها سبباً لإزدياد المعرفة، ولكن إتيانها بحقيقتها المقدورة يحتاج إلى المعرفة.

والعبادة والمعرفة متلازمتان، كما في خبر إسماعيل بن جابر عن الإمام الصادق عليه السلام: «العلم مقرون بالعمل، فمن علم عمل، ومن عمل علم».

وبعبارةٍ أخرى: يلزم أن تقع العبادة عن معرفة حتى تنتج معرفة، كما في الحديث النبوي عنه صلى الله عليه وآله: «من عمل بما علم رزقه الله علم ما لم يعلم»، وهو معنى قول الله سبحانه.

﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾[٢].

وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[٣].

والإعتبار العقلي أيضاً يؤيده، فإنّ الحب والشوق إلى الشيء يوجب التوجه إليه. والتوجه يبعث على العمل، والعمل يثبت الحب

---

(١) رسالة الولاية، م.م، ص٦٨ - ٧٠.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٢٠.

(٣) سورة فاطر، الآية: ١٠.

ويزيد الشوق، وذلك العلم عبارة عن تأكد ثبوت الشيء، وإذا تأكد ثبوت الشيء تمّ ظهور آثاره وظهور كلّ ما يرتبط به ويتعلق عليه.

وهذه المعرفة التي يحتاج إليها العمل يتصور تحصيلها بأحد طريقين: بالسير الآفاقي أو السير الأنفسي.

والأوّل: هو التفكّر والتدبّر، والإعتبار بالموجودات الآفاقية الخارجة عن النفس، من صنائع الله وآياته في السماء والأرض ليورث ذلك اليقين بالله وأسمائه وأفعاله، لأنّها آثار وأدلّة، والعلم بالدليل يوجب العلم بما يدل عليه بالضرورة.

والثاني: هو الرجوع إلى النفس ومعرفة الحقّ سبحانه من خلال ذلك حيث يراها غير مستقلّة الوجود محضاً، بل يراها عين الفقر والتعلق، ومعرفة ما هو كذلك لا تنفكّ عن معرفة المستقلّ والغني الذي يقوّمه الفقير والمتعلق، إذ المعرفتان معرفة واحدة بوجه.

فهذان طريقان، وقيل أنّ السير الآفاقي وحده لا يوجب معرفة حقيقية، ولا عبادة حقيقية؛ لأنّ إيجاب الموجودات الآفاقيّة للمعرفة إنّما هو لكونها آثاراً وآيات، وهذا ما يوجب علماً حصولياً بوجود الصانع وصفاته (سبحانه)، وإنّ هذا العلم متعلّق بقضيّة ذات موضوع ومحمول واقع عليه، وكلاهما من المفاهيم.

وقد قام البرهان على أن الحق سبحانه وجود محض لا ماهيّة له، لأنّ الماهيات التي نحتاج إليها في المفاهيم حدود الأشياء أو حدود الوجود، والحق تعالى غير محدود فلا يمكن أن يقع في ماهيّة أو مفهوم، فيستحيل دخوله في الذهن؛ ولاستلزام ذلك ماهيّة خالية في نفسها عن الوجود الذهني والوجود الخارجي، موجودة تارةً بوجود خارجي، وأُخرى بوجود ذهني، وهي مفقودة غير متحقّقة هاهنا.

فيكون كل ما يصفه الذهن ويتصوره واجب الوجود ويحكم عليه بمجمولاته من الأسماء والصفات غيره سبحانه البتّة.

فالنافون لإمكانيّة حصول المعرفة الحقيقية بالله تعالى عن طريق الآفاق، إنما ينفون ذلك باعتبار هذه المعرفة حصولية لا تحدث إلاّ عن طريق المفاهيم التي تحدّ الأشياء وتحدّدها، والله تعالى فوق كل حدّ.

أمّا إذا قيل لهم أنّ معرفة الآفاق قد تحدث من خلال المعرفة الحضوريّة، وذلك بشهود فقرها وعين تعلقها بالله (كالنفس) فإنهم سيقبلون ذلك حتماً، وإن كان هناك من لا يتصور تحقق مثل هذه المعرفة بالنسبة للموجودات الخارجة عن النفس، أو لا يتصوّرون تحقّقها بمعزل عن معرفة النفس، فتكون معرفة النفس في عين تعلّقها وفقرها (وهي المعرفة الحضورية) مقدمة ضرورية، وهو المطلوب.

وما يدل على أنّ معرفة الله تعالى لا تكون بالتصورات والمفاهيم كثير، منه ما في توحيد الصدوق مسنداً عن عبد الأعلى عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث: «من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك، لأنّ الحجاب والصورة والمثال غيره، وإنما هو واحد موحد، فكيف يوحد من زعم أنه عرفه بغيره. إنما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه. إنما يعرف غيره.. ليس بين الخالق والمخلوق شيء، والله خالق الأشياء لا من شيء، يسمّى بأسمائه فهو غير أسمائه، والأسماء غيره والموصوف غير الواصف، فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة، لا يدرك مخلوق شيئاً بالله، والله خلو من خلقه، وخلقه خلوّ منه»[١].

(١) رسالة الولاية، م.م، ص٧٢ - ٧٤.

وممّا تقدّم: «فقد تبيّن أنّ طريق معرفة الآفاق الحصولية دون معرفة النفس لا تؤدي إلى معرفة بالحقيقة.

أمّا طريق معرفة النفس فهو المنتج لذلك، وهو أن يوجه الإنسان وجهه للحق سبحانه وينقطع عن كل صارف شاغل عن نفسه إلى نفسه حتى يشاهد نفسه، كما هي في عين فقرها واحتياجها بذاتها إلى الحق سبحانه.

وما هذا شأنه لا تنفك مشاهدته عن مشاهدة مقوّمه كما عرفت، فإذا شاهد الحق سبحانه عرفه معرفة ضرورية، ثم عرف نفسه به حقيقة لكونها قائمة الذات به سبحانه، ثم يعرف كلّ شيء به تعالى»[1].

وحول النتيجة المتأتيّة من جراء ذلك، يقول الطباطبائي: «والمتحصّل، أن طريق معرفة النفس هي الموصلة إلى هذه الغاية، وهي المعرفة الحضورية التي تتحقق للعبد بنفسه لا بالنفوس الكليّة أو النفس الإصطلاحية، وهي أقرب الطرق إذا انقطع عما سوى الله وتوجه إليه بالإشتغال بمعرفة نفسه، كما يتحصّل من الخبر الوارد عن الكاظم عليه السلام: «ليس بينه وبين خلقه حجاب إلا خلقه، فقد احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور».

وهذا الحديث الشريف أجمل بيان لأحسن طريق، يبدأ بنا بالأسباب (الواردة شرعاً) للإنقطاع من التوبة والإنابة والمحاسبة والمراقبة والصمت والخلوة والسهر ويجاهد بالأعمال والعبادات.

ويؤيد ذلك بالفكر والإعتبار حتى يورث ذلك انقطاعاً منها إلى النفس، وتوجهاً إلى الحق سبحانه، ويطلع من الغيب طالع، ويتعقّبه من

---

(١) رسالة الولاية، م.م، ص٧٦.

النفحات الإلهية والجذبات الربانية، ويوجب حباً وإشراقاً، وذلك يتمّ بالذكر.

ثمّ لا يزال بارق يلمع وجذبة تطلع وشوق يدفع حتى يتمكّن سلطان الحب في القلب، ويستولي الذكر على النفس، فيجمع الله الشمل، ويختم الأمر: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾[1].

واعلم أنّ مثل السائر الظاعن مثل من يسلك طريقاً قاصداً إلى غاية، فإنما الواجب عليه أن لا ينسى المقصد، وأن يعرف الطريق بحيث لا يضلّ، وأن يحمل من الزاد ما يحتاج.

فلو نسيَ مقصده آناً ما هام على وجهه حيراناً وضلّ ضلالاً بعيداً.

ولو ألهاه الطريق ومشاهدة آثاره توقف وبطل المسير، ولو زاد حمل الزاد تعوق السعي وفات المقصد»[2].

ويعرض الطباطبائي اختبار صدق ما ذكره، فيقول: «وإن شئت اختبار صدق ما ذكرناه، فخذ لنفسك مكاناً خالياً لا يكون فيه شاغل زائد من الضوء والصوت والأثاث وغيره، ثم اقعد قعوداً لا يشغلك بفعل زائد مع إغماض العينين، ثم توجه إلى صورة في خيالك كصورة ألف (أ)، وانتبه من كل صورة عارضة عليك تطرق خيالك، واعرض عنها إلى صورة (أ)، فإنك تجد في بادئ الأمر صوراً خيالية مزدحمة عندك مظلمة مشوشة، لا يتميّز كثير منها بعضه عن بعض من أفكار اليوم والليلة، ومقاصدك وإرادتك، حتى ربما تنتبه بعد مضي نحو ساعة أنك في مكان كذا، أو مع شخص كذا، أو عمل كذا، هذا مع أنك قد

---

(١) سورة النجم، الآية: ٤٢.

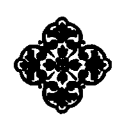
(٢) رسالة الولاية، م.م، ص٧٩ - ٨٠.

شخصت ببصر خيالك نحو (أ)، وهذا التشويش يدوم معك مدّة.

ثمّ لو دمت على هذه التخلية أياماً ترى بعد برهة أنّ الطوارق والخواطر تقل فتقل، ويتنوّر الخيال، حتى كأنك ترى ما يخطر في قلبك من هذه الخواطر ببصر الحس، ثم تقل فتقلّ كل يوم تدريجيّاً حتى لا يبقى مع صورة (أ) صورة أخرى أبداً.

ومن ذلك تعرف صحة ما قلنا أن الإشتغال بالمشاغل الدنيوية يوجب نسيانك نفسك والغفلة عمّا وراء هذه النشأة، وأنّ التخلص إلى الباطن، يحصل بالإعراض عن الظاهر والإقبال إلى ما ورائه، فلو أردت مشاهدة نفسك بمثل الطريقة المذكورة في الإختبار مثلاً لوجدت أضعاف ما ذكرناه من الخواطر المانعة، وهي صور المشتهيات والمقاصد الدنيوية.

فالطريق المتعيّن أن تصفّي قلبك من الدنيا وكل حجاب غير الله سبحانه، فكلّ ما ذكر من الأسباب كالمراقبة والخلوة وغيرهما، إنما هو لتحصيل هذه الحالة القلبية، ثم توجه بقلبك نحو الحق سبحانه وأشرف عليه عزّ اسمه؛ وهذا هو الذكر، وهو الإشراف على الله سبحانه، وهو آخر المفاتيح»[١].



(١) رسالة الولاية، م.م، ص٨٧ - ٨٨.

الفصل السادس
المسائل العلمية والإجتماعية

أولًا: نظرية داروين (النشوء والإرتقاء):

أ - أصل النظرية.

ب - أصل الكون والأنواع بين الدين والعلم.

ج - نظرية التطور.

د - رأي العلامة الطباطبائي حول هذه النظرية.

ثانياً: المرأة في الرؤية الإسلامية:

توطئة عامة

أ - حياة المرأة في الأمم غير المتمدنة.

ب - حياة المرأة في الأمم المتمدنة قبل الإسلام.

ج - حياة المرأة عند العرب قبل الإسلام.

د - المرأة في الإسلام.

هـ - مصدر حرية المرأة في المدنيّة الغربية.

و - مسألة تعدّد الزوجات.

أوّلاً
نظرية داروين النشوء والارتقاء

أ - أصل النظرية[١]:

لقد احتدم النقاش بين الباحثين، وتشعّبت الآراء حول أصل الإنسان والحيوان وتطوّرهما، واستمرّ هذا النقاش طويلاً إل أن برزت نظرية العالم البريطاني تشارلز داروين (charles Darwin) في عام ١٨٥٩، في بحثه المشهور المعنون بأصل الأنواع أو نظرية التطوّر، فأخذت نظريته دويّاً هائلاً في الأوساط الدينية والإجتماعيّة.

لقد تناول البحث أصل الخلق بأسره، وبيّن سبب بقاء الخلق على الأصطفاء الطبيعي، وذهب كثير من العلماء مذهب داروين وتبنوا فكرته ووسعوها حتى عمّت الكثير من النواحي البيولوجية والفيزيائيّة، ومؤخّراً طبقها بعض فقهاء اللغة العربية، دعماً للنظرية وتبريراً لها.

وجاء ذلك بعدما كان المعتقد السائد هو أنّ كلّ نوع من الأنواع الحيّة قد خلق مستقلاً، وأن خلق الإنسان كان النهاية التي توّجت أعمال الخلق، ويتبيّن على هذا، أنّ الأنواع ثابتة لا تتغير ولا تتطور،

---

(١) دارون، شارلز، أصل الأنواع، ترجمة اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت - بغداد، لا.ت.ط، ص:٣١ - ٣٣، ونذكر أنّ ما نقلناه عبارة عن خلاصة لأهم تفاصيل هذه النظرية المسهبة الشرح في المصدر المذكور.

ولكن (داروين) أعلن عن عدم صلاحية هذه النظرية وأثبت أنّ الأنواع المختلفة نباتاً وحيواناً ومعها الإنسان، إنما نشأت تدرجاً من طريق الإحتفاظ بمختلف التحولات التي تنشأ في أفراد كلّ منها.

ولقد بيّن (داروين) أنّ في استطاعة الإنسان أن يبتكر في السلالات الداجنة من صور مستحدثة بالإنتخاب الطبيعي، وقد سمّيت هذه النظرية (نظرية التطور) مؤسّساً نظريته على عوامل خمسة يؤدي فعلها إلى التطور ونشوء الأنواع، وهي:

١ - الوراثة: ومحصّلها أنّ الشبه يأتي بمشابهه، فالسنانير لا تلد كلاباً، بل سنانيراً، أي أن صغار كل نوع تشابه آباءها ذلك في النبات، كما في الحيوان.

٢ - التحوّل: أفراد كلّ نوع تتشابه ولا تتماثل، أي لا تكون نسخة مطابقة لأصولها، فهي تشابه آباءها ولكن لا تماثلهم وإن تشابه الجميع حتى في اللون، فإنها تختلف في الظلال التي يمتدّ فيها اللون.

٣ - التوالد: إنّ ما يولد من النبات والحيوان أكثر مما يقدَّر له البقاء فالطبيعة تسرف في الإيجاد، كما تسرف في الإفناء ومن هنا ينشأ العامل الرابع.

٤ التناحر على البقاء: وهو عامل مضطرد التأثير غير منقطع الفعل، فكلّ نبات أو حيوان يبرز إلى الوجود، ينبغي له أن يسعى إلى الرزق وأن يجاهد في سبيل ذلك، وأن يجاهد غيره على ضرورات الحياة، وينشأ عن هذا العامل الخامس، وهو:

٥ - بقاء الأصلح: فالأفراد التي تتزود في نباتها بقوة أقوى أو حيلة أذكى أو تكون أكثر قدرة على مقاومة الأفاعيل الطبيعية فتكون أكثر قابلية للبقاء، وأعقاب نسلها فيه صفاتها التي مكّنت لها في الحياة.

ويرى داروين أنه باستمرار فعل هذه العوامل الخمسة، أمكن للأحياء أن تعمر رقعة الأرض جميعاً.

ب - أصل الكون والأنواع بين الدين والعلم:

بما أن نظرية (داروين) تدور حول النشأة والبقاء والإرتقاء، لا بدّ من أن نمهد للموضوع بإجمال القول في نشأة الكون والأنواع كما ورد في القرآن الكريم والإنجيل، وأقوال بعض العلماء.

لقد أشار القرآن الكريم إلى خلق الكون في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[٢].

وورد في سفر التكوين: «في البدء خلق الله السموات والأرض... كانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمه وروح الله... يرفّ على وجه المياه، وقال الله ليكن نور، ورأى الله النور آية حسن، وفصل الله بين النور والظلمة، ودعا الله النور نهاراً والظلمة دعاها ليلاً.. وكان مساء وكان صباح يوماً ثانياً»[٣].

أما عن أول بشر خلقه الله فقد أشار القرآن إلى ذلك قائلاً: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ

---

(١) سورة فصلت، الآية: ١١.
(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.
(٣) سفر التكوين، الإصحاح الثاني، الآيات ٤ - ٧.

فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[(١)].

وقد أكد تعالى ذلك في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[(٢)].

وفي سفر التكوين جاء: «هذه مبادئ السموات والأرض، حيث خلقت يوم عمل الرب الإله الأرض والسموات كلّ شجر البرية لم يكن بعد في الأرض، وكلّ عشب البرية لم ينبت بعد لأنّ الربّ الإله لم يكن قد أمطر على الأرض، ولا كان إنسان ليعمل الأرض، ثم كان ضباب يطلع من الأرض ويسقى كلّ وجه الأرض، وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار آدم نفساً حية»[(٣)].

وبتتبع هذه النصوص وأمثالها في الإنجيل والقرآن، نجد أنّ أول بشر خلقه الله، هو آدم، وكان من تراب، وكان كاملاً سويّاً عند خلقه، ويلاحظ كذلك أنّ الملائكة، وإبليس والأرض وما تحتوي عليه، والماء كان كلّ ذلك موجوداً قبل خلق آدم، كما يلاحظ أنّ الكتابين لم يحددا فترة زمنية لنشوء الكون، وباستقراء قصة السلالات البشرية المتفرعة عن آدم وزوجته حواء في الكتابين، نجد أن الإنسان يتصف بالكمال والسوية ساعة ولادته، وذلك بالوراثة من آدم، فليست صورة الإنسان اليوم غيرها أيام كان آدم.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ١.

(٣) سفر التكوين، الإصحاح الثاني، الآيات: ٤ - ٧.

أمّا العلماء[1] الباحثون في هذا المجال فقد تشعّبت بهم الآراء، وتفرعت بهم الطرق، فيقول بعضهم أن الكون أزلي، أي أنه موجود منذ القدم، وتبنى بعضهم فكرة قدماء المصريين أنّ الأرض إنما انفصلت عن السماء بواسطة إله كانوا يسمّونه (شو) إله الجو.

واعتقد آخرون بنظرية الإنفجار العظيم، أي أن الكون بدأ بانفجار هائل ومنذ حوالي ٢٠٠ سنة ظهرت أول محاولة علمية تُفسّر كيف وجدت الأرض، عندما أذاع العالم الفرنسي (بفون) أن أصل المجموعة الشمسية يرجع في تكوينه إلى حدث فلكي، عندما صدم الشمس كوكب خارجي صغير بالنسبة للشمس، أو نيزك جبار.

وهناك نظريات أخرى مثل نظرية لابلاس الذي يفترض أن الشمس من تلقاء نفسها هي التي خلقت الكواكب السيارة التي في مجموعها، دون أب خارجي تصادم معها، هكذا تضاربت الآراء، وتناقضت الأقوال حول القضية.

ج - نظرية التطور:

وصل (داروين) في كتابه (أصل الأنواع) إلى نظرية تتبنى الإصطفاء الطبيعي، وهي عملية تؤدي إلى بقاء الأنسب أي بقاء الأشكال من النبات والحيوان الأكثر تهيؤاً مع الأحوال التي تعيش في ظلها، وانقراض الأشكال التي تعجز عن تحقيق التهيؤ.

وقد قسّم (داروين) المخلوقات إلى مستويات في ممالك، أسر،

(١) للتعرف على هؤلاء العلماء وآرائهم المختلفة، راجع: أصل الأنواع، م.م، ص١٠ - ٤٥.

وأجناس، وأنواع وغيرها . . وبدأت قصة تطور الإنسان، أي بداية الحياة على الأرض، ويمكن تلخيص أسس نظرية التطور في النقاط التالية:

أ - تمت أشكال الحياة الأولية تدريجيّاً من كائنات دقيقة آحادية الخلية، لتصبح مخلوقات متعددة الخلايا.

ب - ظهرت بعض المخلوقات متعددة الخلايا في البحار ثم انتقلت لتعيش على اليابسة كالزواحف، بينما انتقل بعضها الآخر إلى الهواء واتخذ هيئة الطير، وقد حدث ذلك نتيجة للتغيرات العشوائيّة التي تمت في الجينات أو العوامل التي تجدد الخواص الموروثة، بالإضافة إلى عملية التطور التي انقرض من خلالها كلّ من لم يصلح للبقاء، بينما الذين تواءموا مع بيئتهم عمّروا أطول ونسلوا أجيالاً تحمل نفس الصفات النوعيّة بحيث أصبحوا بعد عدّة ملايين من السنين مقسمين إلى أنواع فصائل متميزة، وإلى مجموعات مختلفة داخل نفس النوع.

ج - تطور الثديّات عن الزواحف، ويمكن اعتبارها من الأنواع التي جاءت متأخرة نسبيّاً، ومن بينها تطور مخلوق يعيش على الأشجار يشبه القردة، وفي مرحلة معيّنة هجر هذا المخلوق معيشته على الأشجار والتجأ إلى الأرض، وبدلاً من استخدام يديه ليمشي عليهما مع ساقيه، انتصب واقفاً على ساقيه وبذلك تحررت يداه لتناول الأشياء.

د - أدت حرية حركة اليدين في النهاية إلى ظهور تجربة هذا الحيوان مع استخدام الأدوات وبالتالي نحو عقله وقدراته، ومن هنا، تطور إلى مخلوق إنساني قادر على التفكير والكلام رغم أنه لا يزال يحمل الكثير من أوجه الشبه مع القرد.

وبعد مرور ملايين السنين، يزداد ذكاء الإنسان ومقدرته الفكرية

وتختفي بالتدريج كلّ خواصه الشبيهة بالقرود، فيجتاز العصر الحجري ويبدأ أطوار المعرفة بصنع الأدوات المعدنية ويؤسس حضارات عظيمة في مصر وبلاد ما بين النهرين، حيث ظهرت أول فنون الكتابة وتسجيل التاريخ، ومن ثم يستمرّ التاريخ المدون للإنسان في سرد بقية قصة البشريّة، وهذه الأفكار المكوّنة لنظرية التطور تدفعنا إلى طرح عدة أسئلة، هي:

هل توقفت عملية التطوّر في عصرنا هذا أم لا تزال؟ وعلى فرض أنها توقفت، فما هي الأسباب الطبيعية أو البيولوجية لذلك؟ وعلى فرض أنها لا تزال مستمرة، فكيف ظلّ الإنسان على شكله الحالي ولم يتغير منذ الملايين من السنين؟

وإذا افترضنا أنّ الإنسان تطورّ من القرود، فلماذا ظلّ القرد نفسه موجوداً ولم ينقرض إلى اليوم، مع أنه لم يسمع أن قرداً ما تحوّل إنساناً في مكان ما؟ وغير ذلك من الأسئلة والمناقشات التي تستدعي أجوبة مقنعة.

وبغض النظر عن سيل الأسئلة التي تفرض نفسها لتشغل حيّزاً كبيراً من التفكير الإنساني، وجد في عرض هذا الرأي مجموعة من الآراء التي تعالج مسألة أصل الحياة، ونستعرض ثلاثة آراء تعتبر من أهم الآراء التي عالجت هذا الموضوع، وهي[(١)]:

الرأي الأول: وهو الذي وضعه (أغاسيز) في كتابه (تصنيف العضويات) سنة ١٨٥٨م، والذي قال فيه: «بأنّ كل نوع من الأنواع خلق بفعل خاص من أفعال القوة الخالقة، وكان العالم (باستور)

---

(١) أصل الأنواع، م.م، ص٢٧ - ٣٣.

مستكشف جراثيم الأمراض يشترك معه في النتيجة التي توصل إليها، والتي يقول فيها: «أن كلّ حي لا بدّ من أن يتولد من حيّ مثله».

الرأي الثاني: وهو الذي وضعه (هيرمان أبيرهارد بختير)، وقال فيه: «بأن الفراغ الذي نراه مملوءاً بجراثيم الصور الحية كالجواهر الفرده التي تتكون منها المادة الصماء، كلاهما في تجدد مستمر، ولا يتولاهما العدم.

وبنى قاعدته في أصل الحياة على «أن كل حيّ أبديّ، ولا يتولّد إلاّ من خلية«.

الرأي الثالث: وهو رأي القائلين بالتوالد الذاتي، ويقول بهذا الرأي (هيكل) الألماني، وقد حصر هيكل التوالد الذاتي في سبع مسائل هي:

١ - الحياة العضوية محصورة في المادة الحيّة الأولى «البروتوبلازم»، وهي تركيب كيمائي وفيه الزلال والماء أكبر العناصر التي يتركب فيها شأناً.

٢ - حركات هذه المادة الحية التي يطلق عليها اسم (الحياة العضوية) طبيعة كيمائيّة صرفة لا أثر لقوة أخرى فيها، ولا وجود لها إلا في حيّز محدود الحرارة ينحصر بين حدّي الجليد والغليان.

٣ - إذا فاقت درجة الحرارة هذين الحدّين فقد تبقى الصورة العضوية حافظة لحياتها الطبيعية، وإذا ذاك سمّى حياتها (الحياة الكامنة) ولكنها لا تستطيع البقاء على ذلك زماناً طويلاً.

٤ - إذا كانت الأرض كبقيّة الأجرام، والأخرى قد انفصلت عن الشمس، ولبثت في حالة الإنصهار أزماناً طويلة محتفظة بدرجة من الحرارة تعد دراجاتها بالآلاف، فإنّ المادة الحية لا يمكن أن تكون قد

لبث كلّ هذه العصور محتفظة بصورتها، فالحياة إذن ليست أزلية أبدية كما هو الرأي السائد.

٥ - المادة الزلاليّة التي تولدت منها الحياة لم تحدث من الأرض إلا بعد أن نزلت حرارتها عن درجة الغليان.

٦ - التراكيب الكيميائية التي تكوّنت منها المادة الزلالية التي حدثت فيها الحياة، تدرّجت في النشوء والتركيب بحسب الحالة التي كانت الأرض عليها خلال الأزمان الأولى، حتى بلغت مرتبة البروتوبلازم.

٧ - المونيره: وهي أول العضويات الحيّة تكويناً، كانت مختلطة الصورة والتركيب، ومن ثم أخذت في الإرتقاء[١].

رأي العلامة الطباطبائي حول هذه النظرية:

لم تصمد نظرية داروين أمام النقد العلمي إلى جانب النقد الإسلامي لها، والذي ارتكز إلى عدّة نقاط أهمها:

أوّلاً: نقد قولهم أنّ الطبيعة هي التي تخلق عشوائيّاً، وأن الإنسان ليس له خالق مصادم للقرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾[٢].

وأيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾[٣].

(١) أصل الأنواع، م.م، ص٣١ - ٣٢.
(٢) سورة الزمر، الآية: ٦٢.
(٣) سورة القمر، الآية: ٤٩.

ثانياً: الرد على الإدعاء بمعرفتهم كيفيّة نشأة الأحياء على الأرض يرده قوله تعالى: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾(١).

ولقد أكد تعالى في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(٢) بأنه خلق الإنسان خلقاً مستقلاً مكتملاً، وقد أخبر ملائكته بشأن خلقه مثل أن يوجده، هذا إلى جانب الحديث عن المادة التي تكوّن منها الإنسان في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾(٣).

ثالثاً: قولهم بأنّ البقاء للقوي والكوارث هي سبب هلاك المخلوقات الضعيفة مردود، فإن الموت يكون للأقوياء والضعفاء، وقد أكّد ذلك في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾(٤).

رابعاً: وهو الأصل الأصيل في إبطال هذه النظرية، وهو تكريم الله لبني آدم الذي لا يتناسب مع رد أصل الإنسان إلى القرد، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾(٥).

وأيضاً في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾(٦).

هذا بعض ما أثير حول نظرية داروين مع بعض الردود القرآنية عليها.

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٥١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٣) سورة الرحمن، الآية: ١٤.

(٤) سورة الملك، الآية: ٢.

(٥) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

(٦) سورة التين، الآية: ٤.

وأيضاً، كان للعلامة الطباطبائي رد على هذه النظرية استقاه من تفسير قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[(١)].

حيث قال: «ظاهر الآية أنّ النسل الموجود من الإنسان ينتهي إلى آدم وزوجته من غير أن يشاركهما فيه غيرهما، حيث قال: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ ولم يقل منهما ومن غيرهما، وهذا يتفرع عنه أمران:

أحدهما: أنّ المراد بقوله: ﴿رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ أفراد البشر في ذرّيتهما بلا واسطة أو مع واسطة فكأنه قيل: وبثّكم منهما أيّها الناس.

ثانيهما: إنّ الزواج في الطبقة الأولى بعد آدم وزوجته أي في أولادهما بلا واسطة إنما وقع بين الأخوة والأخوات، إذ الذكور والإناث كانا منحصرين فيهم يومئذٍ ولا ضرر فيه، فإنه حكم تشريعي راجع إلى الله سبحانه فله أن يبيحه يوماً ويحرمه آخر، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾[(٢)]، وأيضاً في قوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[(٣)].

وعن تكاثر أولاد وبنات آدم، قال العلامة الطباطبائي في تفسيره: «فمن الجائز أن يكون هذا النوع من المخلوقات قد ظهر في الأرض ثم كثر ونما وعاش ثم انقرض، ثم تكرر الظهور والإنقراض ودار الأمر

---

(١) سورة النساء، الآية: ١.

(٢) سورة الرعد، الآية: ٤١.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٥٧.

على ذلك عدة أدوار على أن يكون نسلنا الحاضر هو آخر هذه الأدوار»[(١)].

ويقول العلامة، بأنّ القرآن لم يتعرض تصريحاً لبيان أنّ ظهور هذا النوع هل ينحصر في هذه الدورة التي نحن فيها، أو أنّ له أدواراً متعددة نحن في آخرها.

وحول مسألة أن الإنسان نوع مستقل غير متحوّل من نوع آخر، قال العلامة الطباطبائي: «هذه فرضية افترضت لتوجيه ما يخلق لهذه الأنواع من الخواص والآثار من غير قيام دليل عليها بالخصوص، ونفي ما عداها مع إمكان فرض هذه الأنواع المتباينة من غير اتصال بينهما وقصر التصور على حالات هذه الأنواع دون ذواتها، وهي التي جرت فيها التجارب فإنّ التجارب لم تتناول فرداً من أفراد هذه الأنواع إذ تحوّل إلى فرد من نوع آخر، كقرد إلى إنسان، وإنما يتناول بعض الأنواع من حيث خواصها ولوازمها وعوارضها.. فالحقيقة التي يشير إليها القرآن الكريم من كون الإنسان نوعاً مفصولاً عن سائر الأنواع غير معارضة بشيء علمي»[(٢)].

ويمكن تلخيص مقولة العلامة الطباطبائي بعدة نقاطٍ هي:

١ - أن هذه النظرية تطرح احتمالاً، ولا تستطيع أن تثبت هذا الرأي وتنفي بقية الإحتمالات الواردة في الموضوع.

٢ - كلّ ما أثبتته التجربة هو تطور الصفات إلى صفات أخرى، ولم تستطع إثبات أنّ النوع يتطور إلى نوع آخر.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١٤٥.
(٢) م.ن، ج٢، ص٣٠٤ - ٣٠٥.

٣ - القرآن الكريم يشير إلى حقيقة أن الإنسان نوع مفصول عن سائر الأنواع.

وفي معالجته لمسألة قانوني تنازع البقاء والإنتخاب وبقاء الأمثل، يقول العلامة الطباطبائي:

«الإجتماع الكامل، وهو الإجتماع المبني على أساس الإتحاد الكامل المحكم المرعي فيه حقوق الأفراد: الفردية والإجتماعية أحق بالبقاء، وغيره أحق بالفناء والإنقراض، والتجارب قاضية ببقاء الأمم الحية المراقبة لوظائفها الإجتماعية المحافظة على سلوك صراطها الإجتماعي، وانقراض الأمم بتفرق القلوب، وتفشي النفاق وشيوع الظلم والفساد، وإتراف الكبراء وانهدام بنيان الجد فيهم.. والإجتماع يحاكي في ذلك الطبيعة»[١].

ويؤكد الطباطبائي مسألة: «أن الأصل في قانوني تنازع البقاء والإنتخاب الطبيعي هو تبعية المحيط، ففيما لا أطراد للقاعدتين لا محيط مؤثر يوجب التأثير، ولكن لقاعدة تبعية المحيط من النقص في اطرادها، نظير ما للقاعدتين.

ولو كان تبعية المحيط تامة في تأثيرها ومطردة في حكمها كان من الواجب أن لا يوجد نوع أو فرد غير تابع، ولا أن يتغير محيط في نفسه كما أنّ القاعدتين لو كانتا تامتين مطردتين في حكمهما، وجب أن لا يبقى شيء من الموجودات الضعيفة الوجود..»[٢].

وأما بالإعتبار الفلسفي يرى العلامة الطباطبائي: «أن أمر حدوث

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص٣٠٥، م.م.
(٢) م.ن، ص٣٠٦.

الحوادث المادية سواء كان من حيث أصل وجودها، أو التبدلات والتغيرات الحادثة في أطراف وجودها، يدور مدار قانون العلة والمعلولية، فكل موجود من الموجودات المادية بما لها من الصورة الفعالة لنفع وجوده، يوجه أثره إلى غيره ليوجد فيه صورة تناسب صورة نفسه، وهذه حقيقة لا بدّ من الإعتراف بها عند التأمل في حال الموجودات بعضها مع بعض ويستوجب ذلك أن ينقص كلّ من كل لنفع وجود نفسه، فيضم ما نقصه إلى وجود نفسه.. ولازم ذلك أن يكون كل موجود فعالاً لا بقاء وجوده وحياته.. إنّ بين الموجودات تنازعاً في البقاء وكذلك لازم التأثير العليّ أن يتصرف الأقوى في الأضعف بإفنائه به لنفع نفسه أو بتغييره بنحو ينتفع به لنفسه»[١].

ولتوضيح ما أفاده العلامة الطباطبائي حول هاتين القاعدتين، يقول: «القاعدتان وهما التنازع في البقاء والإنتخاب الطبيعي توجبان انحلال الكثرة وعودتها إلى الوحدة، فإن كلاً من المتنازعين يريد بالنزاع إفناء الآخر وضم ماله من الوجود ومزاياه إلى نفسه، والطبيعة بالإنتخاب تريد أن يكون الواحد الذي هو الباقي منهما أقواهما وأمثلهما .. فنتيجة جريان القاعدتين فساد الكثرة وبطلانها وتبدلها إلى واحد أمثل، وهذا أمر ينافي الإجتماع والتعاون والإشتراك في الحياة التي يطلبها الإنسان بفطرته، ويهتدي إليها بغريزته وبها عمارة الأرض»[٢].

(١) م.ن، ج٤، ص٣٠٦.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج٢، ص٣٠٩.

ثانياً: المرأة في الرؤية الإسلامية

توطئة عامة:

منذ اليوم الأول الذي اتجه فيه النوع البشري نحو الحياة الجماعية، لم يكن بوسع الإنسان أن يستغني مطلقاً عن جنس المرأة في ضمان استمرار الوجود الطبيعي، ودوام الحياة الإجتماعية، فالرجل محتاج دائماً في حياته وبقائه إلى المرأة.

إنّ الإجتماع البشري الذي يسري على الإنسان المتمدن كما يسري على الإنسان البدائي المتوحش، كان يخضع دائماً في إطار حياة الجماعة واستمرارها في العيش، إلى سلسلة من الضوابط والمعايير، إما أن تكون من قبيل العادات المتوارثة أو من قبيل القوانين المدنيّة، وذلك تبعاً لتقدم الإجتماع نفسه، وإذا أردنا أن نصرف النظر عن طبيعة هذه العادات والقوانين وفيما إذا كانت تتسم بالعدالة أم لا، فإنّ الذي لا محيد عنه أن تخضع المرأة في كلّ جماعة وأمة إلى نوع خاص من تلك الضوابط والمعايير.

وإذا أردنا أن نحلّل القوانين والعادات السائدة في كلّ مجتمع من المجتمعات الإنسانية، نجد أنّها تنبع من العوامل والشروط الطبيعية من قبيل مقتضيات البيئة والجغرافيا، والخلفيات المسبقة التي تتحكم بحياة المجتمع، بحيث يمكن النظر إلى النظام الإجتماعي بوصفه على نحو من الأنحاء مولوداً طبيعيّاً تمخضت عنه العناصر المشار إليها، وهو بهذا

الوصف يخضع إلى قانون التحول والتكامل الذي يسري في الطبيعة.

ومن الواضح أنّ قانون التحول والتكامل الذي تتجسد واحدة من تجلّياته في نظام المقررات الإجتماعية يؤثر في جميع عناصر النظام دون استثناء، بما فيها تلك الضوابط والتقاليد التي تتحكم بموقع المرأة وحياتها.

على أساس هذه النظرة المتحركة، نستطيع ان نتلمس المراحل التي قطعتها المرأة في مسار التحول والتكامل على خط الإجتماع البشري، من خلال ما يلي:

المرحلة الأولى: لم تكن المرأة تعد إنساناً في الأمم والقبائل البدائية المتوحشة، ولم يكن ينظر إليها في معايير تلك المجتمعات على أنها تملك موقعاً أو أهلية إجتماعية، لذلك كان يجري التعامل معها كما يجري تعامل الإنسان مع الحيوانات.

المرحلة الثانية: في المسار الحياتي للمرأة في المجتمع، انتقلت المرأة للعيش في إطار الشرائع الوطنية والقوانين المدنية التي ظهرت في الأمم المتمدنة كشريعة حمورابي في بابل وقانون الروم القديم، واليونان القديمة، وما كان سائداً من أعراف في مصر والصين وإيران القديمة مما كان له وجه اشتراك مع القوانين المدنيّة.

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة الإسلامية من خلال ما انطلق الإسلام في رؤيته من اعتبار المرأة فرداً إنسانيّاً وجزءاً لا ينفك من المجتمع البشري، ثم منحها مكانة إجتماعيّة تتسق مع التأثير الذي يمكن أن يتركه الإنسان في المجتمع من خلال إرادته وعمله، فهي تتمتع بالإرادة ولها الحرية في العمل تماماً كما لأي إنسان آخر في المجتمع.

ويبدو أن تسليط الضوء على المرأة وفق الرؤيا الإسلامية،

والمقارنة بين دورها ومكانتها في الإسلام وباقي الأديان والحضارات الأخرى، كان يهدف من خلاله العلامة الطباطبائي إلى إظهار سماحة ورقي التشريع الإسلامي بالنسبة إلى باقي التشريعات، وكذلك إظهار ما قام به الإسلام لجهة استنقاذ المرأة من براثين الجهل والظلم والإضطهاد والحيف اللاحق بها عبر التاريخ وقبل الإسلام، وحتى في المجتمعات اللاحقة التي ادعت الرقي والحضارة.

وعمله هذا، جاء في مرحلة زمنية شديدة الحساسية، حيث كانت المناطق الإسلامية وإيران منها، تتعرض لحالة شرسة من الغزو الثقافي والفكري، كنا قد أشرنا إليه في الفصل الأول من هذه الدراسة.

ويمهّد العلامة الطباطبائي لدراسته حول المرأة ودورها وفق المنظومة الفكرية الإسلامية من خلال استعراضه لحال المرأة عبر التاريخ، فيقول: «من المعلوم أنّ الإسلام لم يبنِ شرائعه على أصل التجارب كما بنيت عليه سائر القوانين، لكن ربما احتجنا إلى التأمل في الأحكام والقوانين الدائرة بين الأمم الحاضرة والقرون الخالية، ثم البحث عن السعادة الإنسانية، وتطبيق النتيجة على المحصل من مذاهبهم ومسالكهم حتى نزن به مكانته ومكانتها، ونميّز به روحه الحيّة الشاعرة عن أرواحها، وهذا هو الموجب للرجوع إلى تواريخ الملل وسيرها، واستحضار ما عند الموجودين منهم من الخصائل والمذاهب في الحياة، وإلى استحضار ما جرى عليه التاريخ في حياتها قبل طلوع الإسلام، وما كانت الأمم غير المسلمة تعاملها عليه حتى اليوم من المتمدنة وغيرها»[1].

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص٥٢٤.

وعليه، فهو يبدأ باستعراض حياة المرأة في المجتمعات القديمة، فيقول:

أ - حياة المرأة في الأمم غير المتمدنة:

«كانت حياة النساء في الأمم والقبائل الوحشية كالأمم القاطنين بإفريقيا، وأستراليا والجزائر المسكونة بالأقيانوسية، وأمريكا القديمة، وغيرها، بالنسبة إلى حياة الرجال كحياة الحيوانات الأهلية من الأنعام، وغيرها بالنسبة إلى حياة الإنسان.

فكما أن الإنسان لوجود قريحة الإستخدام[1] فيه يرى لنفسه حقاً أن يمتلك الأنعام وسائر الحيوانات الأهلية، ويتصرف فيها كيفما شاء وفي أي حاجة من حوائجه شاء، يستفيد من شعرها ووبرها ولحمها وعظمها ودمها وجلدها وحليبها وحفظها وحراستها وسفادها ونتاجها ونمائها، وفي حمل الأثقال، وفي الحرث، وفي الصيد، إلى غير ذلك من الأغراض التي لا تحصى كثرة.

وليس لهؤلاء العجم من الحيوانات من مبتغيات الحياة وآمال القلوب في المأكل والمشرب والمسكن والسفاد والراحة، إلا ما رضي به الإنسان الذي امتلكها ولن يرض إلا بما لا ينافي أغراضه في تسخيرها وله فيه نفع في الحياة، وربما أدى ذلك إلى تهكمات عجيبة ومجازفات غريبة في نظر الحيوان المستخدم، لو كان هوالناظر في أمر نفسه: فمن مظلوم من غير أي جرم كان أجرمه، ومستغيث وليس له أي مغيث يغيثه، ومن ظالم من غير مانع يمنعه، ومن سعيد من غير

---

(١) وهذا الاستخدام هو من الأصول الاعتبارية السابقة للمجتمع بحسب ما تمّ استعراضه في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

استحقاق كفحل الضراب يعيش في أنعم عيش وألذه عنده، ومن شقي من غير استحقاق كحمار الحمل وفرس الطاحونة.

وليس لها من حقوق الحياة إلا ما رآه الإنسان المالك لها حقاً لنفسه، فمن تعدى إليها لا يؤاخذ إلا لأنه تعدى إلى مالكها في ملكه، لا إلى الحيوان في نفسه، كل ذلك لأن الإنسان يرى وجودها تبعاً لوجود نفسه، وحياتها فرعاً لحياته ومكانتها مكانة الطفيلي.

كذلك كانت حياة النساء عند الرجال في هذه الأمم والقبائل حياة تبعية، وكانت النساء مخلوقة عندهم «لأجل الرجال» بقول مطلق، كانت النساء تابعة الوجود والحياة لهم من غير استقلال في حياة، ولا في حق فكان آباؤهن ما لم ينكحن، وبعولتهن بعد النكاح أولياء لهن على الإطلاق.

كان للرجل أن يبيع المرأة ممن شاء وكان له أن يهبها لغيره، وكان له أن يقرضها لمن استقرضها للفراش أو الإستيلاد أو الخدمة أو غير ذلك، وكان له أن يسوسها حتى بالقتل، وكان له أن يخلي عنها، ماتت أو عاشت، وكان له أن يقتلها ويرتزق بلحمها كالبهيمة وخاصة في المجاعة وفي المآدب، وكان له ما للمرأة من المال والحق وخاصة من حيث إيقاع المعاملات من بيع وشرى وأخذ ورد.

وكان على المرأة أن تطيع الرجل، أباها أو زوجها، في ما يأمر به طوعاً أو كرهاً، وكان عليها أن لا تستقل عنه في أمر يرجع إليه أو إليها، وكان عليها أن تلي أمور البيت والأولاد وجميع ما يحتاج إليه حياة الرجل فيه، وكان عليها أن تتحمل من الأشغال أشقها كحمل الأثقال وعمل الطين وما يجري مجراهما ومن الحرف والصناعات أرداها وسفسافها، وقد بلغ عجيب الأمر إلى حيث إن المرأة الحامل في

بعض القبائل إذا وضعت حملها قامت من فورها إلى حوائج البيت، ونام الرجل على فراشها أياماً يتمرض ويداوي نفسه، هذه كليات ما له وعليها، ولكل جيل من هذه الأجيال الوحشية خصائل وخصائص من السنن والآداب القومية باختلاف عاداتها الموروثة مناطق حياتها، والأجواء المحيطة بها يطلع عليه من راجع الكتب المؤلفة في هذه الشؤون»[(١)].

ب - حياة المرأة في الأمم المتمدنة قبل الإسلام:

«نعني بهم الأمم التي كانت تعيش تحت الرسوم الملية المحفوظة بالعادات الموروثة من غير استناد إلى كتاب أو قانون، كالصين والهند ومصر القديمة وإيران ونحوها.

تشترك جميع هؤلاء الأمم: في أن المرأة عندهم ما كانت ذات استقلال وحرية، لا في إرادتها ولا في أعمالها، بل كانت تحت الولاية والقيمومة، لا تنجز شيئاً، من قبل نفسها ولا كان لها حق المداخلة في الشؤون الإجتماعية من حكومة أو قضاء أو غيرهما.

وكان عليها، أن تشارك الرجل في جميع أعمال الحياة من كسب وغير ذلك.

وكان عليها، أن تختص بأمور البيت والأولاد، وكان عليها أن تطيع الرجل في جميع ما يأمرها ويريد منها.

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص٥٢٥. كذلك راجع: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، م.م، ص٤٢٠.

وكانت المرأة عند هؤلاء أرفه حالاً بالنسبة إليها في الأمم غير المتمدنة، فلم تكن تقتل ويؤكل لحمها، ولم تحرم من تملك المال بالكلية بل كانت تتملك في الجملة من إرث أو زواج أو غير ذلك، وإن لم تكن لها أن تتصرف فيها بالإستقلال، وكان للرجل أن يتخذ زوجات متعددة من غير تحديد وكان له تطليق من شاء منهن، وكان للزوج أن يتزوج بعد موت الزوجة ولا عكس غالباً، وكانت ممنوعة عن معاشرة خارج البيت غالباً.

ولكل أمة من هذه الأمم مختصات بحسب اقتضاء المناطق والأوضاع، كما أن تمايز الطبقات في إيران ربما أوجب تميزاً لنساء الطبقات العالية من المداخلة في الملك والحكومة، أو نيل السلطنة ونحو ذلك، أو الزواج بالمحارم من أم أو بنت أو أخت أو غيرها.

وكما أنه كان بالصين الزّواج بالمرأة نوعاً من اشتراء نفسها ومملوكيتها، وكانت هي ممنوعة من الإرث ومن أن تشارك الرجال حتى أبنائها في التغذي، وكان للرجال أن يتشارك أكثر من واحد منهم في الزواج بامرأة واحدة يشتركون في التمتع بها، والإنتفاع من أعمالها، ويلحق الأولاد بأقوى الأزواج غالباً.

وكما أن النساء كانت بالهند من تبعات أزواجهن لا يحل لهن الزواج بعد توفي أزواجهن أبداً، بل إما أن يحرقن بالنار مع أجساد أزواجهن أو يعشن مذللات، وهن في أيام الحيض أنجاس خبيثات لازمة الإجتناب وكذا ثيابها وكل ما لامستها بالبشرة.

ويمكن أن يلخص شأنها في هذه الأمم: أنها كالبرزخ بين الحيوان والإنسان يستفاد منها استفادة الإنسان المتوسط الضعيف، الذي لا يحق

له إلا أن يمد الإنسان المتوسط في أمور حياته كالولد الصغير بالنسبة إلى وليه غير أنها تحت الولاية والقيمومة دائماً»[١].

وهناك: «أمم أُخرى كانت تعيش تحت سيطرة القانون أو الكتاب، مثل الكلدة والروم واليونان.

أما الكلدة والآشور، فقد حكم فيهم شرع «حامورابي» بتبعية المرأة لزوجها وسقوط استقلالها في الإرادة والعمل، حتى أن الزوجة لولم تطع زوجها في شيء من أمور المعاشرة أو استقل بشيءٍ فيها كان له أن يخرجها من بيته، أو يتزوج عليها ويعامل معها بعد ذلك معاملة ملك اليمين محضاً، ولو أخطأت في تدبير البيت بإسراف أو تبذير، كان له أن يرفع أمرها إلى القاضي ثم يغرقها في الماء بعد إثبات الجرم.

وأما الروم فهي أيضاً من أقدم الأمم وضعاً للقوانين المدنية، وضع القانون فيها أوّل ما وضع في حدود سنة أربعمائة قبل الميلاد، ثم أخذوا في تكميله تدريجاً، وهو يعطي للبيت نوع استقلال في إجراء الأوامر المختصة به، ولرب البيت وهو زوج المرأة وأبو أولادها نوع ربوبية كان يعبده، لذلك أهل البيت كما كان يعبد هومن تقدمه من آبائه السابقين عليه في تأسيس البيت، وكان له الإختيار التام والمشية النافذة في جميع ما يريده ويأمر به على أهل البيت من زوجة وأولاد حتى القتل لورأى أن الصلاح فيه، ولا يعارضه في ذلك معارض، وكانت النساء نساء البيت كالزوجة، والبنت والأخت أردأ حالاً من الرجال حتى الأبناء التابعين محضاً لرب البيت، فإنهن لم يكن أجزاء للإجتماع المدني فلا تسمع لهن شكاية، ولا ينفذ منهن معاملة، ولا تصح منهن

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص٥٢٦.

في الأمور الإجتماعية مداخلة لكن الرجال أعني الإخوة والذكور من الأولاد حتى الأدعياء، فإن التبني وإلحاق الولد بغير أبيه كان معمولاً شائعاً عندهم، وكذا في يونان وإيران والعرب كان من الجائز أن يأذن لهم رب البيت في الإستقلال بأمور الحياة مطلقاً لأنفسهم.

ولم يكن أجزاء أصيلة في البيت بل كان أهل البيت هم الرجال، وأما النساء فتبع، فكانت القرابة الإجتماعية الرسمية المؤثرة في التوارث ونحوها مختصة بما بين الرجال، وأما النساء فلا قرابة بينهن أنفسهن كالأم مع البنت والأخت مع الأخت، ولا بينهن وبين الرجال كالزوجين أو الأم مع الأبن أو الأخت مع الأخ أو البنت مع الأب ولا توارث فيما لا قرابة رسمية، نعم القرابة الطبيعية، وهي التي يوجبها الإتصال في الولادة كانت موجودة بينهم، وربما يظهر أثرها في نحو الزواج بالمحارم، وولاية رئيس البيت وربه لها.

وبالجملة، كانت المرأة عندهم طفيلية الوجود تابعة الحياة في المجتمع (المجتمع المدني والبيتي) زمام حياتها وإرادتها بيد رب البيت من أبيها إن كانت في بيت الأب، أو زوجها إن كانت في بيت الزوج أو غيرهما، يفعل بها ربها ما يشاء ويحكم فيها ما يريد، فربما باعها، وربما وهبها، وربما أقرضها للتمتع، وربما أعطاها في حق يراد استيفاؤه منه كدين وخراج ونحوهما، وربما ساسها بقتل أو ضرب أو غيرهما، وبيده تدبير مالها إن ملكت شيئاً بالزواج أو الكسب مع إذن وليها لا بالإرث لأنها كانت محرومة منه، وبيد أبيها أو واحد من سراة قومها تزويجها وبيد زوجها تطليقها.

وأما اليونان، فالأمر عندهم في تكوين البيوت وربوبية أربابها فيها

كان قريب الوضع من وضع الروم، فقد كان الإجتماع المدني وكذا الإجتماع البيتي عندهم متقوماً بالرجال، والنساء تبع لهم، ولذا لم يكن لها استقلال في إرادة ولا فعل إلا تحت ولاية الرجال، لكنهم جميعاً ناقضوا أنفسهم بحسب الحقيقة في ذلك، فإن قوانينهم الموضوعة كانت تحكم عليهن بالإستقلال ولا تحكم لهن إلا بالتبع إذا وافق نفع الرجال، فكانت المرأة عندهم تعاقب بجميع جرائمها بالإستقلال، ولا تثاب لحسناتها ولا تراعى جانبها إلا بالتبع وتحت ولاية الرجل.

وهذا بعينه من الشواهد الدالة على أن جميع هذه القوانين ما كانت تراها جزءاً ضعيفاً من المجتمع الإنساني ذات شخصية تبعية، بل كانت تقدر أنها كالجراثيم المضرة مفسدة لمزاج الإجتماع مضرة بصحتها، غير أن للمجتمع حاجة ضرورية إليها من حيث بقاء النسل، فيجب أن يعتنى بشأنها، وتذاق وبال أمرها إذا جنت أو أجرمت، ويحتلب الرجال درها إذا أحسنت أو نفعت، ولا تترك على حيال إرادتها صوناً من شرها كالعد والقوي الذي يغلب فيؤخذ أسيراً مسترقاً يعيش طول حياته تحت القهر، أن جاء بالسيئة يؤاخذ بها وإن جاء بالحسنة لم يشكر عليها.

وهذا الذي سمعته، أن الإجتماع كان متقوماً عندهم بالرجال هوالذي ألزمهم أن يعتقدوا أن الأولاد بالحقيقة هم الذكور، وأن بقاء النسل ببقائهم، وهذا هو منشأ ظهور عمل التبني والإلحاق بينهم، فإن البيت الذي ليس لربه ولد ذكر كان محكوماً بالخراب، والنسل مكتوباً عليه الفناء والإنقراض، فاضطر هؤلاء إلى اتخاذ أبناء صوناً عن الإنقراض وموت الذكر، فدعوا غير أبنائهم لأصلابهم أبناء لأنفسهم فكانوا أبناء رسماً يرثون ويورثون ويرتب عليهم آثار الأبناء الصلبيين، وكان الرجل منهم إذا زعم أنه عاقر لا يولد منه ولد عمد إلى بعض

أقاربه كأخيه وابن أخيه فأورده فراش أهله لتعلق منه فتلد ولداً يدعوه لنفسه، ويقوم بقاء بيته.

وكان الأمر في التزويج والتطليق في اليونان قريباً منهما في الروم، وكان من الجائز عندهم تعدد الزوجات، غير أن الزوجة إذا زادت على الواحدة كانت واحدة منهن زوجة رسمية والباقية غير رسمية»[(١)].

ج - حياة المرأة عند العرب قبل الإسلام:

«وقد كانت العرب قاطنين في شبه الجزيرة وهي منطقة حارة جدبة الأرض، والمعظم من أمتهم قبائل بدوية بعيدة عن الحضارة والمدنية، يعيشون بشن الغارات، وهم متصلون بإيران من جانب، وبالروم من جانب، وببلاد الحبشة والسودان من جانبٍ آخر.

ولذلك كانت العمدة من رسومهم رسوم التوحش، وربما وجد خلالها شيء من عادات الروم وإيران، ومن عادات الهند ومصر القديمة أحياناً.

كانت العرب لا ترى للمرأة استقلالاً في الحياة ولا حرمة ولا شرافة إلا حرمة البيت وشرافته، وكانت لا تورث النساء، وكانت تجوز تعدد الزوجات من غير تحديد بعدد معين كاليهود، وكذا في الطلاق، وكانت تئد البنات، ابتدأ بذلك بنوتميم لوقعة كانت لهم مع النعمان بن المنذر، أسرت فيه عدة من بناتهم، والقصة معروفة فأغضبهم ذلك

(١) الطباطبائي، محمد حسين، قضايا المجتمع والأسرة والزواج، دار الصفوة، بيروت، ط١، ت١٩٩٥، ص١٠٠، وانظر أيضاً: تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص٥٢٨.

فابتدروا به، ثم سرت السجية في غيرهم، وكانت العرب تتشاءم إذا ولدت للرجل منهم بنت يعدها عاراً لنفسه، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به، لكن يسره الإبن مهما كثر ولو بالإدعاء والإلحاق، حتى أنهم كانوا يتبنون الولد لزنا محصنة ارتكبوه، وربما نازع رجال من صناديدهم وأولي الطول منهم في ولد ادعاه كل لنفسه.

وربما لاح في بعض البيوت استقلال لنسائهم وخاصة للبنات في أمر الزّواج، فكان يراعي فيه رضى المرأة وانتخابها، فيشبه ذلك منهم دأب الأشراف بإيران الجاري على تمايز الطبقات.

وكيف كان، فمعاملتهم مع النساء كانت معاملة مركبة من معاملة أهل المدنية من الروم وإيران كتحريم الإستقلال في الحقوق، والشركة في الأمور العامة الإجتماعية كالحكم والحرب وأمر الزواج إلا استثناء، ومن معاملة أهل التوحش والبربرية، فلم يكن حرمانهن مستنداً إلى تقديس رؤساء البيوت وعبادتهم، بل من باب غلبة القوي واستخدامه للضعيف.

وأما العبادة، فكانوا يعبدون جميعاً رجالاً ونساء أصناماً يشبه أمرها أمر الأصنام عند الصابئين أصحاب الكواكب وأرباب الأنواع، وتتميز أصنامهم بحسب تميز القبائل وأهوائها المختلفة، فيعبدون الكواكب والملائكة وهم بنات الله سبحانه بزعمهم ويتخذونها على صور صورتها لهم أوهامهم، ومن أشياء مختلفة كالحجارة والخشب، وقد بلغ هواهم في ذلك إلى مثل ما نقل عن بني حنيفة أنهم اتخذوا لهم صنماً من الحيس، فعبدوه دهراً طويلاً ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه، فقيل فيهم:

أكلت حنيفة ربها

لم يحذروا من ربهم

زمن التقحم والمجاعة

سوء العواقب والتباعة

ربما عبدوا حجراً حتى إذا وجدوا حجراً أحسن منه طرحوا الأول وأخذوا بالثاني، وإذا لم يجدوا شيئاً جمعوا حفنة من تراب ثم جاءوا بغنم فحلبوه عليها، ثم طافوا بها يعبدونها.

وقد أودعت هذا الحرمان والشقاء في نفوس النساء ضعفاً في الفكرة يصور لها أوهاماً وخرافات عجيبة في الحوادث، والوقائع المختلفة ضبطتها كتب السير والتاريخ»[١].

ويستنتج من جميع ما تقدم:

«**أولاً**: أنهم كانوا يرونها إنساناً في أفق الحيوان العجم، أو إنساناً ضعيف الإنسانية منحطاً لا يؤمن شره وفساده لوأطلق من قيد التبعية، واكتسب الحرية في حياته، والنظر الأول أنسب لسيرة الأمم الوحشية والثاني لغيرهم.

وثانياً: أنهم كانوا يرون في وزنها الإجتماعي أنها خارجة من هيكل المجتمع المركب غير داخلة فيه، وإنما هي من شرائطه التي لا غناء عنها كالمسكن لا غناء عن الإلتجاء إليه، أو أنها كالأسير المسترق الذي هي من توابع المجتمع الغالب، ينتفع من عمله ولا يؤمن كيده على اختلاف المسلكين.

وثالثاً: أنهم كانوا يرون حرمانها في عامة الحقوق التي أمكن انتفاعها منها، إلا بمقدار ما يرجع انتفاعها إلى انتفاع الرجال القيمين بأمرها.

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص٥٢٩. وكذلك: م.ن، ج٤، ص١٨٨ - ١٨٩.

ورابعاً: أن أساس معاملتهم معها فيما عاملوا هوغلبة القوي على الضعيف، وبعبارةٍ أخرى قريحة الإستخدام، هذا في الأمم غير المتمدنة، وأما الأمم المتمدنة فيضاف عندهم إلى ذلك ما كانوا يعتقدونه في أمرها: أنها إنسان ضعيف الخلقة لا تقدر على الإستقلال بأمرها، ولا يؤمن شرها، وربما اختلط الأمر اختلاطاً باختلاف الأمم والأجيال»[1].

ويأتي السؤال هنا، ماذا أبدع الإسلام في حق المرأة؟ يقول العلامة الطباطبائي:

«وأما الإسلام أعني الدين الحنيف النازل به القرآن، فإنه أبدع في حقها أمراً ما كانت تعرفه الدنيا منذ قطن بها قاطنوها، وخالفهم جميعاً في بناء بنية فطرية عليها كانت الدنيا هدمتها من أوّل يوم وأعفت آثارها، وألغى ما كانت تعتقده الدنيا في هويتها اعتقاداً وما كانت تسير فيها سيرتها عملاً.

أما هويتها؛ فإنه بين أن المرأة كالرجل إنسان وأن كل إنسان ذكراً أو أنثى، فإنه إنسان يشترك في مادته وعنصره إنسانان ذكر وأنثى ولا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[2]، فجعل تعالى كل إنسان مأخوذاً مؤلفاً من إنسانين ذكر وأنثى هما معاً وبنسبة واحدة مادة كونه ووجوده، وهو سواء كان ذكراً أو أنثى مجموع المادة المأخوذة منهما، ولم يقل تعالى مثل ما قاله القائل:

---

(١) م.ن، ج٢، ص٥٣١.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

وإنما أمهات الناس أوعية

ولا قال مثل ما قاله الآخر:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا

بنوهن أبناء الرجال الأباعد

بل جعل تعالى كلا مخلوقا مؤلفا من كلّ، فعاد الكل أمثالاً، ولا بيان أتم ولا أبلغ من هذا البيان، ثم جعل الفضل في التقوى»[1].

د - المرأة في الإسلام

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ﴾.

وقال تعالى: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ۖ﴾[2]، «فصرّح أن السعي غير خائب والعمل غير مضيع عند الله، وعلل ذلك بقوله: بعضكم من بعض فعبّر صريحاً بما هونتيجة قوله في الآية السابقة: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾، وهوأن الرجل والمرأة جميعاً من نوع واحد من غير فرق في الأصل والسنخ.

ثم بيّن بذلك أن عمل كل واحد من هذين الصنفين غير مضيع عند الله لا يبطل في نفسه، ولا يعدوه إلى غيره، كل نفس بما كسبت رهينة، لا كما كان يقوله الناس: إن عليهن سيئاتهن، وللرجال حسناتهن من منافع وجودهن.

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص٥٣٢.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩٥.

وإذا كان لكل منهما ما عمل ولا كرامة إلا بالتقوى، ومن التقوى الأخلاق الفاضلة كالإيمان بدرجاته، والعلم النافع، والعقل الرزين، والخلق الحسن، والصبر، والحلم فالمرأة المؤمنة بدرجات الإيمان، أو المليئة علماً، أو الرزينة عقلاً، أو الحسنة خلقاً أكرم ذاتاً وأسمى درجة ممن لا يعادلها في ذلك من الرجال في الإسلام، كان من كان، فلا كرامة إلا للتقوى والفضيلة.

وفي معنى الآية السابقة، وأوضح منها قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾[٣].

وقد ذمّ الله سبحانه الإستهانة بأمر البنات بمثل قوله، وهو من أبلغ الذم: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾﴾[٤]، ولم يكن تواريهم إلا لعدهم ولادتها عاراً على المولود له، وعمدة ذلك أنهم كانوا يتصورون أنها ستكبر فتصير لعبة لغيرها يتمتع بها، وذلك نوع غلبة من الزوج عليها في أمر مستهجن، فيعود عاره إلى بيتها وأبيها، ولذلك كانوا يئدون البنات وقد سمعت

---

(١) سورة النحل، الآية: ٩٧.

(٢) سورة غافر، الآية: ٤٠.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٢٤.

(٤) سورة النحل، الآيتان: ٥٨، ٥٩.

السبب الأول فيه، فيما مر وقد بالغ الله سبحانه في التشديد عليه، حيث قال: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ۝٩﴾[١]»[٢].

وقد بقي من هذه الخرافات - أي مسألة وأد البنات - بقايا عند المسلمين ورثوها من أسلافهم، ولم يغسل رينها من قلوبهم، فتراهم يعدون الزنا عاراً لازماً على المرأة وبيتها وإن تابت دون الزاني وإن أصر هو، مع أن الإسلام قد جمع العار والقبح كله في المعصية، والزاني والزانية سواء فيها.

وأما وزنها الإجتماعي: فإن الإسلام ساوى بينها وبين الرجل من حيث تدبير شؤون الحياة بالإرادة والعمل، فإنهما متساويان من حيث تعلق الإرادة بما تحتاج إليه البنية الإنسانية في الأكل والشرب وغيرهما من لوازم البقاء، وقد قال تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾[٣]، «فلها أن تستقل بالإرادة ولها أن تستقل بالعمل وتمتلك نتاجهما كما للرجل ذلك من غير فرق، ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[٤].

فهما سواء فيما يراه الإسلام ويحقه القرآن، والله يحق الحق بكلماته غير أنه قرر فيها خصلتين ميزها بهما الصنع الإلهي:

إحداهما: أنها بمنزلة الحرث في تكوّن النوع ونمائه فعليها يعتمد النوع في بقائه، فتختص من الأحكام بمثل ما يختص به الحرث، وتمتاز بذلك من الرجل.

---

(١) سورة التكوير، الآيتان: ٨، ٩.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج٢، ص٥٣٥.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٩٥.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

والثانية: أن وجودها مبني على لطافة البنية ورقة الشعور، ولذلك أيضاً تأثير في أحوالها والوظائف الإجتماعية المحولة إليها»[١].

فهذا وزنها الإجتماعي، وبذلك يظهر وزن الرجل في المجتمع، وإليه تنحل جميع الأحكام المشتركة بينهما وما يختص به أحدهما في الإسلام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[٢]، «يريد أن الأعمال التي يهديها كل من الفريقين إلى المجتمع هي الملاك لما اختص به من الفضل، وأن من هذا الفضل ما تعين لحوقه بالبعض دون البعض كفضل الرجل على المرأة في سهم الإرث، وفضل المرأة على الرجل في وضع النفقة عنها، فلا ينبغي أن يتمناه متمن، ومنه ما لم يتعين إلا بعمل العامل كائنا من كان كفضل الإيمان والعلم والعقل والتقوى وسائر الفضائل التي يستحسنها الدين، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، واسألوا الله من فضله، والدليل على هذا الذي ذكرنا قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ﴾[٣]»[٤].

وأما الأحكام المشتركة والمختصة: فهي تشارك الرجل في جميع الأحكام العبادية والحقوق الإجتماعية، فلها أن تستقل فيما يستقل به الرجل من غير فرق في إرث، ولا كسب، ولا معاملة، ولا تعليم

---

(١) للتوسع حول هذا الأمر، انظر: الطباطبائي، محمد حسين، المرأة في القرآن، تحقيق محمد مرادي، دار التعارف، بيروت، ط١، ت٢٠٠٧.
(٢) سورة النساء، الآية: ٣٢.
(٣) سورة النساء، الآية: ٣٤.
(٤) المرأة في القرآن، م.م، ص٣٦ - ٣٩.

وتعلم، ولا اقتناء حق، ولا دفاع عن حق، وغير ذلك، إلا في موارد يقتضي طباعها ذلك.

«وعمدة هذه المورد: أنها لا تتولى الحكومة والقضاء، ولا تتولى القتال بمعنى المقارعة لا مطلق الحضور والإعانة على الأمر كمداواة الجرحى مثلاً، ولها نصف سهم الرجل في الإرث، وعليها؛ الحجاب وستر مواضع الزينة، وعليها؛ أن تطيع زوجها فيما يرجع إلى التمتع منها، وتدرك ما فاتها بأن نفقتها في الحياة على الرجل، الأب أو الزوج، وأن عليه؛ أن يحمي عنها منتهى ما يستطيعه، وأن لها حق تربية الولد وحضانته.

وقد سهّل الله لها أنها محمية النفس والعرض حتى عن سوء الذكر، وأن العبادة موضوعة عنها أيام عادتها ونفاسها، وأنها لازمة الإرفاق في جميع الأحوال.

والمتحصّل من جميع ذلك؛ أنها لا يجب عليها في جانب العلم إلا العلم بأصول المعارف والعلم بالفروع الدينية أحكام العبادات والقوانين الجارية في الإجتماع، وأما في جانب العمل فأحكام الدين وطاعة الزوج فيما يتمتع به منها، وأما تنظيم الحياة - الفردية بعمل أو كسب بحرفة أو صناعة وكذا الورود فيما يقوم به نظام البيت، وكذا - المداخلة في ما يصلح المجتمع العام كتعلم العلوم واتخاذ الصناعات والحرف المفيدة - للعامة والنافعة في الإجتماعات مع حفظ الحدود الموضوعة فيها، فلا يجب عليها شيء من ذلك، ولازمه أن يكون الورود في جميع هذه الموارد من علم أو كسب أو شغل أو تربية ونحو ذلك، كلها فضلاً لها تتفاضل به، وفخراً لها تتفاخر به، وقد جوز

الإسلام بل ندب إلى التفاخر بينهن، مع أن الرجال نهوا عن التفاخر في غير حال الحرب.

والسنة النبوية تؤيد ما ذكرناه، فمن سيرة رسول الله ﷺ مع زوجته خديجة ومع بنته سيدة النساء فاطمة عليها السلام، ومع نسائه، ومع نساء قومه، وما وصى به في أمر النساء، والمأثور من طريقة أئمة أهل البيت ونسائهم كزينب بنت علي وفاطمة وسكينة بنتي الحسين وغيرهن على جماعتهم السلام، ووصاياهم في أمر النساء»[١].

وحول الأساس الذي بنيت عليه هذه الأحكام، يقول الطباطبائي:

«وأما الأساس الذي بنيت عليه هذه الأحكام والحقوق فهو الفطرة، وقد علم من الكلام في وزنها الإجتماعي كيفية هذا البناء ونزيده هاهنا إيضاحاً، فنقول:

لا ينبغي أن يرتاب الباحث عن أحكام الإجتماع وما يتصل بها من المباحث العلمية، أن الوظائف الإجتماعية والتكاليف الإعتبارية المتفرعة عليها يجب انتهاؤها بالأخرة إلى الطبيعة، فخصوصية البنية الطبيعية الإنسانية هي التي هدت الإنسان إلى هذا الإجتماع النوعي الذي لا يكاد يوجد النوع خالياً عنه في زمان، وإن أمكن أن يعرض لهذا الإجتماع المستند إلى اقتضاء الطبيعة ما يخرجه عن مجرى الصحة إلى مجرى الفساد، كما يمكن أن يعرض للبدن الطبيعي ما يخرجه عن تمامه الطبيعي إلى نقص الخلقة، أو عن صحته الطبيعية إلى السقم والعاهة.

فالإجتماع بجميع شؤونه وجهاته سواء كان اجتماعاً فاضلاً أو

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج٢، ص٥٣٥.

اجتماعاً فاسداً ينتهي بالأخرة إلى الطبيعة، وإن اختلف القسمان من حيث إن الإجتماع الفاسد يصادف في طريق الإنتهاء ما يفسده في آثاره بخلاف الإجتماع الفاضل[١].

فهذه حقيقة، وقد أشار إليها تصريحاً أو تلويحاً الباحثون عن هذه المباحث، وقد سبقهم إلى بيانه الكتاب الإلهي فبينه بأبدع البيان قال تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾﴾[٤] إلى غير ذلك من آيات القدر.

فالأشياء ومن جملتها الإنسان إنما تهتدي في وجودها وحياتها إلى ما خلقت له، وجهزت بما يكفيه ويصلح له من الخلقة، والحياة القيمة بسعادة الإنسان هي التي تنطبق أعمالها على الخلقة والفطرة انطباقاً تاماً، وتنتهي وظائفها وتكاليفها إلى الطبيعة انتهاء صحيحاً، وهذا هوالذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[٥].

والذي تقتضيه الفطرة في أمر الوظائف والحقوق الإجتماعية بين الأفراد - على أن الجميع إنسان ذوفطرة بشرية - أن يساوي بينهم في الحقوق والوظائف، من غير أن يحبا بعض ويضطهد آخرون بإبطال

(١) راجع مثلاً المدرسي، محمد تقي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ت٢٠١١، ص٣٢٥ - ٣٣٠.
(٢) سورة طه، الآية: ٥٠.
(٣) سورة الأعلى، الآيتان: ٢ - ٣.
(٤) سورة الشمس، الآيتان: ٧ - ٨.
(٥) سورة الروم، الآية: ٣٠.

حقوقهم، لكن ليس مقتضى هذه التسوية التي يحكم بها العدل الإجتماعي أن يبذل كل مقام اجتماعي لكل فرد من أفراد المجتمع، فيتقلد الصبي مثلاً على صباوته والسفيه على سفاهته ما يتقلده الإنسان العاقل المجرب، أو يتناول الضعيف العاجز ما يتناوله القوي المتقدر من الشؤون والدرجات، فإن في تسوية حال الصالح وغير الصالح إفساداً لحالهما معاً.

بل الذي يقتضيه العدل الإجتماعي ويفسر به معنى التسوية أن يعطى كل ذي حق حقه وينزل منزلته، فالتساوي بين الأفراد والطبقات إنما هوفي نيل كل ذي حق خصوصاً حقه، من غير أن يزاحم حق حقاً، أو يهمل أو يبطل حق بغياً أو تحكماً ونحو ذلك، وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ﴾[1]، فإن الآية تصرّح بالتساوي في عين تقرير الإختلاف بينهن وبين الرجال.

ثم إن اشتراك القبيلين أعني الرجال والنساء في أصول المواهب الوجودية أعني، الفكر والإرادة المولدتين للإختيار يستدعي اشتراكها مع الرجل في حرية الفكر والإرادة أعني الإختيار، فلها الإستقلال بالتصرف في جميع شؤون حياتها الفردية والإجتماعية، عدا ما منع عنه مانع وقد أعطاها الإسلام هذا الإستقلال والحرية على أتم الوجوه، فصارت بنعمة الله سبحانه مستقلة بنفسها منفكة الإرادة والعمل عن الرجال وولايتهم وقيمومتهم، واجدة لما لم يسمح لها به الدنيا في جميع أدوارها وخلت عنه صحائف تاريخ وجودها، قال تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۗ﴾[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.

لكنّها مع وجود العوامل المشتركة المذكورة في وجودها تختلف مع الرجال من جهة أخرى، فإن المتوسطة من النساء تتأخر عن المتوسط من الرجال في الخصوصيات الكمالية من بنيتها، كالدماغ والقلب والشرابين والأعصاب والقامة والوزن على ما شرحه فن وظائف الأعضاء، واستوجب ذلك أن جسمها ألطف وأنعم كما أن جسم الرجل أخشن وأصلب، وأن الإحساسات اللطيفة كالحب ورقة القلب والميل إلى الجمال والزينة أغلب عليها من الرجل كما أن التعقل أغلب عليه من المرأة، فحياتها حياة إحساسية كما أن حياة الرجل حياة تعقّلية.

ولذلك فرق الإسلام بينهما في الوظائف والتكاليف العامة الإجتماعية التي يرتبط قوامها بأحد الأمرين أعني التعقل والإحساس، فخص مثل الولاية والقضاء والقتال بالرجال لاحتياجها المبرم إلى التعقل والحياة التعقلية إنما هي للرجل دون المرأة، وخص مثل حضانة الأولاد وتربيتها وتدبير المنزل بالمرأة، وجعل نفقتها على الرجل، وجبر ذلك له بالسهمين في الإرث وهوفي الحقيقة بمنزلة أن يقتسما الميراث نصفين، ثم تعطى المرأة ثلث سهمها للرجل في مقابل نفقتها أي للإنتفاع بنصف ما في يده فيرجع بالحقيقة إلى أن ثلثي المال في الدنيا للرجال ملكاً وعيناً وثلثيها للنساء انتفاعاً، فالتدبير الغالب إنما هو للرجال لغلبة تعقلهم، والإنتفاع والتمتع الغالب للنساء لغلبة إحساسهن»[١].

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص٥٣٥ - ٥٣٦ - وج٤، ص١٨٥ - ١٨٩.

هـ - مصدر حرية المرأة في المدنية الغربية

يقول الطباطبائي: «لا شكّ أن الإسلام له التقدم الباهر في إطلاقها عن قيد الإسارة، وإعطائها الإستقلال في الإرادة والعمل، وأن أمم الغرب فيما صنعوا من أمرها إنما قلدوا الإسلام - وإن أساءوا التقليد والمحاذاة -، فإن سيرة الإسلام حلقة بارزة مؤثرة أتم التأثير في سلسلة السير الإجتماعية وهي متوسطة متخللة، ومن المحال أن يتصل ذيل السلسلة بصدرها دونها.

وبالجملة، فهؤلاء بنوا على المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الحقوق في هذه الأزمنة، بعد أن اجتهدوا في ذلك سنين مع ما في المرأة من التأخر الكمالي بالنسبة إلى الرجل كما مرّ إجماله.

والرأي العام عندهم تقريباً: أن تأخر المرأة في الكمال والفضيلة مستند إلى سوء التربية التي دامت عليها، ومكثت قروناً لعلها تعادل عمر الدنيا مع تساوي طباعها طباع الرجل.

ويتوجّه عليه: أن الإجتماع منذ أقدم عهود تكونه قضى على تأخرها عن الرجل في الجملة، ولوكان الطباعان متساويين لظهر خلافه ولوفي بعض الأحيان، ولتغيرت خلقة أعضائها الرئيسة وغيرها إلى مثل ما في الرجل.

ويؤكّد ذلك أن المدنية الغربية مع غاية عنايتها في تقديم المرأة ما قدرت بعد على إيجاد التساوي بينهما، ولم تزل الإحصاءات في جميع ما قدم الإسلام فيه الرجل على المرأة كالولاية والقضاء والقتال تقدم الرجال وتؤخر النساء، وأما ما الذي أورثته هذه التسوية في هيكل

الإجتماع، فيحتاج إلى شرح مسهب وليس بالإمكان استعراضه بشكل تفصيلي»[١].

و - مسألة تعدد الزوجات

تُعتبر هذه المسألة من المسائل الأساسيّة التي يعتمد عليها غير المسلمين، لنقد وتجريح وخدش الإسلام كمنظومة فكرية وتشريعيّة متكاملة.

والأخطر من ذلك، أنّ النوبة وصلت إلى بعض الملسمين، حيث تراهم يعتبرون هذا الأمر من أنواع الظلم الذي يلحق بالمرأة المسلمة، ولعمري ما هذا إلاّ نتيجة الغزو الثقافي والفكري لمجتعاتنا الإسلاميّة.

ولحساسيّة هذه المسألة، وارتباطها بالمرأة، نجد أن العلامة الطباطبائي قد أفرد لها مساحة واسعة من النقاش.

وقد بدأ نقاشه في هذه المسألة من زاوية ملاحظة هذا الأمر - أي اتخاذ الذكر لنفسه أكثر من أنثى واحدة - لدى أقسام الحيوان، فاعتبر هذه المسألة موجودة وبكثرة، كما يشاهد من أمر الديك والدجاج والحمام والقردة والسباع، ونحو ذلك.

«وأمّا الإنسان، فاتخاذ الزوجات المتعددة كانت سنة جارية في غالب الأمم القديمة كمصر والهند والصين والفرس بل والروم واليونان، فإنهم كانوا ربما يضيفون إلى الزوجة الواحدة في البيت خدناً يصاحبونها، بل وكان ذلك عند بعض الأمم لا ينتهي إلى عدد يقف عليه

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٢، ص٥٣٧.

كاليهود والعرب، فكان الرجل منهم ربما تزوج العشرة والعشرين وأزيد وقد ذكروا أن سليمان الملك تزوج مئات من النساء.

وأغلب ما كان يقع تعدد الزوجات إنما هوفي القبائل، ومن يحذوحذوهم من سكان القرى والجبال فإن لرب البيت منهم حاجة شديدة إلى الجمع وكثرة الأعضاء، فكانوا يقصدون بذلك التكاثر في البنين بكثرة الإستيلاد ليهون لهم أمر الدفاع الذي هو من لوازم عيشتهم، وليكون ذلك وسيلة يتوسلون بها إلى الترؤس والسؤدد في قومهم على ما في كثرة الزواج من تكثر الأقرباء بالمصاهرة.

وما ذكره بعض العلماء أن العامل في تعدد الزوجات في القبائل وأهل القرى، إنما هو كثرة المشاغل والأعمال فيهم كأعمال الحمل والنقل والرعي والزراعة والسقاية والصيد والطبخ والنسج وغير ذلك، فهو وإن كان حقاً في الجملة إلا أن التأمل في صفاتهم الروحية يعطي أن هذه الأعمال في الدرجة الثانية من الأهمية عندهم، وما ذكرناه هو الذي يتعلق به قصد الإنسان البدوي أوّلاً وبالذات، كما أن شيوع الإدعاء والتبني أيضاً بينهم سابقاً كان من فروع هذا الغرض.

على أنه كان في هذه الأمم عامل أساسي آخر لتداول تعدد الزوجات بينهم وهوزيادة عدد النساء على الرجال بما لا يتسامح فيه، فإن هذه الأمم السائرة بسيرة القبائل كانت تدوم فيهم الحروب والغزوات وقتل الفتك والغيلة، فكان القتل يفني الرجال، ويزيد عدد النساء على الرجال زيادة لا ترتفع حاجة الطبيعة معها إلا بتعدد الزوجات.

هذا، والإسلام شرع الزّواج بواحدة، وأنفذ التكثير إلى أربع بشرط التمكن من القسط بينهن مع إصلاح جميع المحاذير المتوجهة إلى التعدد

على ما سنشير إليها، قال الله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾(١).

وقد استشكلوا على حكم تعدد الزوجات:

أولاً: أنه يضع آثاراً سيئة في المجتمع فإنه يقرع قلوب النساء في عواطفهن ويخيب آمالهن ويسكن فورة الحب في قلوبهن، فينعكس حس الحب إلى حس الإنتقام فيهملن أمر البيت ويتثاقلن في تربية الأولاد ويقابلن الرجال بمثل ما أساءوا إليهن، فيشيع الزنا والسفاح والخيانة في المال والعرض فلا يلبث المجتمع دون أن ينحط في أقرب وقت.

وثانياً: إن التعدد في الزوجات يخالف ما هوالمشهود المتراءى من عمل الطبيعة، فإن الإحصاء في الأمم والأجيال يفيد أن قبيلي الذكورة والإناث متساويان عدداً تقريباً، فالذي هيأته الطبيعة هو واحدة لواحد، وخلاف ذلك خلاف غرض الطبيعة.

وثالثاً: إن في تشريع تعدد الزوجات ترغيباً للرجال إلى الشره والشهوة، وتقوية لهذه القدرة في المجتمع.

ورابعاً: أن في ذلك حط الوزن النساء في المجتمع بمعادلة الأربع منهن بواحد من الرجال، وهو تقويم جائر حتى بالنظر إلى مذاق الإسلام الذي سوى فيه بين امرأتين ورجل كما في الإرث والشهادة وغيرهما، ولازمه تجويز التزوج باثنتين منهن لا أزيد، ففي تجويز الأربع عدول عن العدل على أي حال من غير وجه، وهذه الإشكالات مما اعترض بها النصارى على الإسلام أو من يوافقهم من المدنيين

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

المتصرين لمسألة تساوي حقوق الرجال والنساء في المجتمع»[1].

وقد استفاض الطباطبائي في الرد على هذه التساؤلات بشكلٍ دقيق ومسهب، نذكر هذه الردود بشكل مختصر وعلى قدر الحاجة.

يقول: «والجواب عن الأول ما تقدم غير مرة في المباحث المتقدمة أن الإسلام وضع بنية المجتمع الإنساني على أساس الحياة التعقلية دون الحياة الإحساسية، فالمتبع عنده هوالصلاح العقلي في السنن الإجتماعية دون ما تهواه الإحساسات وتنجذب إليه العواطف.

وليس في ذلك إماتة العواطف والإحساسات الرقيقة وإبطال حكم المواهب الإلهية والغرائز الطبيعية، فإن من المسلم في الأبحاث النفسية أن الصفات الروحية والعواطف والإحساسات الباطنة تختلف كما وكيفا باختلاف التربية والعادة، كما أن كثيراً من الآداب والرسوم الممدوحة عند الشرقيين مثلاً مذمومة عند الغربيين وبالعكس، وكل أمة تختلف مع غيرها في بعض الأمور.

والتربية الدينية في الإسلام تقيم المرأة الإسلامية مقاماً لا تتألم بأمثال ذلك عواطفها.

نعم المرأة الغربية حيث اعتادت منذ قرون بالوحدة ولقنت بذلك جيلاً بعد جيل استحكم في روحها عاطفة نفسانية تضاد التعدد، ومن الدليل على ذلك الإسترسال الفظيع الذي شاع بين الرجال والنساء في الأمم المتمدنة اليوم.

وأما ما ذكروه من استلزام ذلك إهمالهن في تدبير البيت، وتثاقلهن

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٥، ص١٠١ - ١٠٣. وانظر أيضاً: المرأة في القرآن، م.م، ص٢٥١ - ٢٦٠.

في تربية الأولاد، وشيوع الزنا والخيانة، فالذي أفادته التجربة خلاف ذلك فإن هذا الحكم جرى في صدر الإسلام، وليس في وسع أحد من أهل الخبرة بالتاريخ أن يدعي حصول وقفة في أمر المجتمع من جهته، بل كان الأمر بالعكس.

على أن هذه النساء اللاتي يتزوج بهن على الزوجة الأولى في المجتمع الإسلامي، وسائر المجتمعات التي ترى ذلك أعني الزوجة الثانية والثالثة والرابعة إنما يتزوج بهن عن رضاء ورغبة منهن وهن من نساء هذه المجتمعات، ولم يسترقهن الرجال من مجتمعات أخرى، ولا جلبوهن للنكاح من غير هذه الدنيا وإنما رغبن في مثل هذا الزواج لعلل اجتماعية، فطباع جنس المرأة لا يمتنع عن مسألة تعدد الزوجات، ولا قلوبهن تتألم منها بل لو كان شيء من ذلك فهومن لوازم أو عوارض الزوجية الأولى، أعني أن المرأة إذا توحدت للرجل لا تحب أن ترد عليها وعلى بيتها أخرى لخوفها أن تميل عنها بعلها أو تترأس عليها غيرها أو يختلف الأولاد ونحو ذلك، فعدم الرضاء والتألم فيما كان إنما منشأه حالة عرضية (التوحد بالبعل) لا غريزة طبيعية»[1].

والجواب عن الثاني: إن الإستدلال بتسوية الطبيعة بين الرجال والنساء في العدد مختل من وجوه.

«منها أن أمر الزواج لا يتكي على هذا الذي ذكروه فحسب، بل هناك عوامل وشرائط أخرى لهذا الأمر، فأوّلاً الرّشد الفكريّ والتّهيؤ لأمر النكاح أسرع إلى النساء منها إلى الرجال، فالنساء وخاصة في المناطق الحارة إذا جزن التسع صلحن للنكاح، والرجال لا يتهيئون

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٤، ص١٩٣.

لذلك غالباً قبل الست عشرة من السنين (وهو الذي اعتبره الإسلام للنكاح).

ومن الدّليل على ذلك السنة الجارية في فتيات الأمم المتمدنة، فمن الشاذ النادر أن تبقى فتاة على بكارتها إلى سن البلوغ القانوني، فليس إلا أن الطبيعة هيأتها للنكاح قبل تهيئتها الرجال لذلك.

ولازم هذه الخاصة، أن لو اعتبرنا مواليد ست عشرة سنة من قوم (والفرض تساوي عدد الذكور والإناث فيهم)، كان الصالح للنكاح في السنة السادسة عشر من الرجال وهي سنة أوّل الصلوح مواليد سنة واحدة وهم مواليد السنة الأولى المفروضة، والصالحة للنكاح من النساء مواليد سبع سنين وهي مواليد السنة الأولى إلى السابعة، ولواعتبرنا مواليد خمسة وعشرين سنة وهي سن بلوغ الأشد من الرجال حصل في السنة الخامسة والعشرين على الصلوح من الرجال مواليد عشرة سنين، ومن النساء مواليد خمس عشرة سنة، وإذا أخذنا بالنسبة الوسطى حصل لكل واحد من الرجال اثنتان من النساء بعمل الطبيعة.

وثانياً: أن الإحصاء كما ذكروه يبين أن النساء أطول عمراً من الرجال، ولازمه أن تهيىء سنة الوفاة والموت عدداً من النساء ليس بحذائهن رجال.

وثالثاً: أن خاصة النسل والتوليد تدوم في الرجال أكثر من النساء، فالأغلب على النساء أن يئسن من الحمل في سن الخمسين ويمكث ذلك في الرجال سنين عديدة بعد ذلك، وربما بقي قابلية التوليد في الرجال إلى تمام العمر الطبيعي وهي مائة سنة، فيكون عمر صلاحية الرجال للتوليد وهو ثمانون سنة تقريباً ضعفه في المرأة وهو أربعون تقريباً، وإذا ضم هذا الوجه إلى الوجه السابق أنتج أن الطبيعة والخلقة

أباح للرجال التعدي من الزوجة الواحدة إلى غيرها، فلا معنى لتهيئة قوة التوليد والمنع عن الإستيلاد من محل شأنه ذلك، فإن ذلك مما تأباه سنة العلل والأسباب الجارية.

ورابعاً: أن الحوادث المبيدة لأفراد المجتمع من الحروب والمقاتل وغيرهما، تحل بالرجال وتفنيهم أكثر منها بالنساء بما لا يقاس كما تقدم أنه كان أقوى العوامل لشيوع تعدد الزوجات في القبائل، فهذه الأرامل والنساء العزل لا محيص لهن عن قبول التعدد أو الزنا أو خيبة القوة المودعة في طبائعهن وبطلانها.

ومما تتأيد به هذه الحقيقة ما وقع في ألمانيا الغربية قبل فترة من كتابة هذه الأوراق؛ أظهرت جمعية النساء العزل تحرجها من فقدان البعولة وسألت الحكومة أن يسمح لهن بسنة تعدد الزوجات الإسلامية حتى يتزوج من شاء من الرجال بأزيد من واحدة، وترتفع بذلك غائلة الحرمان، غير أن الحكومة لم تجبهن في ذلك وامتنعت الكنيسة من قبوله، ورضيت بفشوالزنا وشيوعه وفساد النسل به.

ومنها، أنّ الإستدلال بتسوية الطبيعة النوعية بين الرجال والنساء في العدد مع الغض، عما تقدم، إنما يستقيم فيما لوفرض أن يتزوج كل رجل في المجتمع بأكثر من الواحدة إلى أربع من النساء، لكن الطبيعة لا تسمح بإعداد جميع الرجال لذلك، ولا يسع ذلك بالطبع إلا لبعضهم دون جميعهم والإسلام لم يشرع تعدد الزوجات بنحو الفرض والوجوب على الرجال، بل إنما أباح ذلك لمن استطاع أن يقيم القسط منهم، ومن أوضح الدليل على عدم استلزام هذا التشريع حرجاً ولا فساداً أن سير هذه السنة بين المسلمين وكذا بين سائر الأمم الذين يرون ذلك، لم يستلزم حرجاً من قحط النساء وإعوازهنّ على الرّجال، بل بالعكس من

ذلك أعد تحريم التعدد في البلاد التي فيها ذلك ألوفاً من النساء حرمن الأزواج والإجتماع المنزلي (الأسرة) واكتفين بالزّنا.

ومنها، أن الإستدلال المذكور مع الإغماض عن ما سبق، إنما يستقيم لولم يصلح هذا الحكم ولم يعدل بتقييده بقيود ترتفع بها المحاذير المتوهمة، فقد شرط الإسلام على من يريد من الرجال التعدد أن يقيم العدل في معاشرتهن بالمعروف، وفي القسم والفراش وفرض عليهم نفقتهن ثم نفقة أولادهن ولا يتيسر الإنفاق على أربع نسوة مثلاً، ومن يلدنه من الأولاد مع شريطة العدل في المعاشرة وغير ذلك، إلا لبعض أو لي الطول والسعة من الناس لا لجميعهم.

على أن هناك طرقاً دينية شرعية يمكن أن تستريح إليها المرأة، فتلزم الزوج على الاقتصار عليها والإغماض عن التكثير»[1].

والجواب عن الثالث: «أنه مبني على عدم التدبر في نحوالتربية الإسلامية ومقاصد هذه الشريعة، فإن التربية الدينية للنساء في المجتمع الإسلامي الذي يرتضيه الدين بالستر والعفاف والحياء وعدم الخرق، تنمي المرأة وشهوة النكاح فيها أقل منها في الرجال (على الرغم مما شاع أن شهوة النكاح فيها أزيد وأكثر واستدل عليه بتولعها المفرط بالزينة والجمال طبعاً)، وهذا أمر لا يكاد يشك فيه رجال المسلمين ممن تزوج بالنساء الناشئات على التربية الدينية، فشهوة النكاح في المتوسط من الرجال تعادل ما في أكثر من امرأة واحدة بل والمرأتين والثلاث.

ومن جهة أخرى، من عناية هذا الدين أن يرتفع الحرمان في

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٤، ص١٩٤.

الواجب من مقتضيات الطبع ومشتهيات النفس، فاعتبر أن لا تختزن الشهوة في الرجل ولا يحرم منها، فيدعوه ذلك إلى التعدي إلى الفجور والفحشاء والمرأة الواحدة ربما اعتذرت فيما يقرب من ثلث أوقات المعاشرة والمصاحبة، كأيام العادة وبعض أيام الحمل والوضع والرضاع ونحو ذلك، والإسراع في رفع هذه الحاجة الغريزية هو لازم ما تكرر منا في المباحث السابقة، أن الإسلام يبني المجتمع على أساس الحياة التعقلية دون الحياة الإحساسية، فبقاء الإنسان على حالة الإحساس الداعية إلى الإسترسال في الأهواء والخواطر السوء كحال التعزب ونحوه من أعظم المخاطر في نظر الإسلام.

ومن جهةٍ أخرى، من أهم المقاصد عند شارع الإسلام تكثر نسل المسلمين وعمارة الأرض بيد مجتمع مسلم عمارة صالحة ترفع الشرك والفساد.

فهذه الجهات وأمثالها هي التي اهتم بها الإسلام في تشريع تعدد الزوجات دون ترويج أمر الشهوة وترغيب الناس إلى الإنكباب عليها، ولو أنصف هؤلاء المستشكلون كانت هذه السنن الإجتماعية المعروفة بين هؤلاء البانين للإجتماع على أساس التمتع المادي أولى بالرمي بترويج الفحشاء والترغيب إلى الشره من الإسلام الباني للإجتماع على أساس السعادة الدينيّة»[1].

على أن في تجويز تعدد الزوجات تسكين الثورة الحرص «التي هي من لوازم الحرمان فكل محروم حريص، ولا هم للممنوع المحبوس إلا أن يهتك حجاب المنع والحبس، فالمسلم وإن كان ذا زوجة واحدة فإنه على سكن وطيب نفس من أنه ليس بممنوع عن التوسع في قضاء شهوته

(١) المرأة في القرآن، م.م، ص٢٦٥.

لو تحرجت نفسه يوماً إليه، وهذا نوع تسكين لطيش النفس، وإحصان لها عن الميل إلى الفحشاء وهتك الأعراض المحرّمة.

وقد أنصف بعض الباحثين من الغربيين، حيث قال: لم يعمل في إشاعة الزنا والفحشاء بين الملل المسيحية عامل أقوى من تحريم الكنيسة تعدّد الزوجات»[١].

والجواب عن الرابع: «أنه ممنوع، فقد بيّنا في بعض المباحث السابقة عند الكلام في حقوق المرأة في الإسلام؛ أنه لم يحترم النساء، ولم يراع حقوقهن كل المراعاة أي سنة من السنن الدينية أو الدنيوية، من قديمها وحديثها، بمثل ما احترمهن الإسلام.

وأمّا تجويز تعدّد الزوجات للرجل فليس مبنيّ على ما ذكر من إبطال الوزن الإجتماعيّ وإماتة حقوقهنّ والإستخفاف بموقفهنّ في الحياة، وإنما هو مبنيّ على جهات من المصالح تقدم بيان بعضها.

وقد اعترف بحسن هذا التشريع الإسلامي، وما في منعه من المفاسد الإجتماعية والمحاذير الحيوية جمع من باحثي الغرب من الرجال والنساء من أراده، فليراجع إلى مظانه.

وأقوى ما تشبث به مخالفو سنة التعدد من علماء الغرب وزوقوه في أعين الناظرين ما هومشهود في بيوت المسلمين، تلك البيوت المشتملة على زوجات عديدة لا يسود بينهن الهناء والسعادة»[٢].

وعليه، وبعد انتهائه من الرد على التساؤلات والإشكاليات التي أثيرت وتثار في كلّ حين حول هذه المسألة، قام العلامة الطباطبائي

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٤، ص١٩٥.

(٢) م.ن، ج٤، ص١٩٨.

بإيراد مطالعة عامة سطّر فيها الرأي الإسلامي بشكل عام ورأيه الشخصي حول هذه القضيّة، فقال:

«وأما الإسلام فلم يشرع تعدد الزوجات على نحوالإيجاب والفرض على كل رجل، وإنما نظر في طبيعة الأفراد وما ربما يعرضهم من العوارض الحادثة، واعتبر الصلاح القاطع في ذلك (كما مرّ تفصيله) ثم استقصى مفاسد التكثير ومحاذيره وأحصاها، فأباح عند ذلك التعدد حفظاً لمصلحة المجتمع الإنساني، وقيده بما يرتفع معه جميع هذه المفاسد الشنيعة وهو وثوق الرجل بأنه سيقسط بينهن ويعدل، فمن وثق من نفسه بذلك ووفق له فهوالذي أباح له الدين تعدد الزوجات، وأما هؤلاء الذين لا عناية لهم بسعادة أنفسهم وأهليهم وأولادهم ولا كرامة عندهم إلا ترضية بطونهم وفروجهم، ولا مفهوم للمرأة عندهم إلا أنها مخلوقة في سبيل شهوة الرجل ولذته فلا شأن للإسلام فيهم، ولا يجوز لهم إلا الزواج بواحدة لوجاز لهم ذلك والحال هذه.

على أنّ في أصل الإشكال خلطاً بين جهتين مفترقتين في الإسلام، وهما جهتا التشريع والولاية.

توضيح ذلك؛ إن المدار في القضاء بالصلاح والفساد في القوانين الموضوعة والسنن الجارية عند الباحثين اليوم، هو الآثار والنتائج المرضية أو غير المرضية الحاصلة من جريانها في الجوامع وقبول الجوامع لها بفعليتها الموجودة وعدم قبولها، وما أظن أنهم على غفلة من أن المجتمع ربما اشتمل على بعض سنن وعادات وعوارض لا تلائم الحكم المبحوث عنه، وأنه يجب تجهيز المجتمع بما لا ينافي الحكم أو السنة المذكورة حتى يرى إلى ما يصير أمره؟ وما ذا يبقى من الأثر خيراً أو شراً أو نفعاً أو ضراً؟ إلا أنهم يعتبرون في القوانين

الموضوعة ما يريده ويستدعيه المجتمع بحاضر إرادته وظاهر فكرته كيفما كان، فما وافق إرادتهم ومستدعياتهم فهوالقانون الصالح، وما خالف ذلك فهوالقانون غير الصالح.

ولذلك لما رأوا المسلمين تائهين في أودية الغي فاسدين في معاشهم ومعادهم، نسبوا ما يشاهدونه منهم من الكذب والخيانة والخنا وهضم الحقوق وفشوالبغي وفساد البيوت واختلال الإجتماع إلى القوانين الدينية الدائرة بينهم زعماً منهم، أن السنة الإسلامية في جريانها بين الناس وتأثيرها أثرها كسائر السنن الإجتماعية التي تحمل على الناس عن إحساسات متراكمة بينهم، ويستنتجون من ذلك أن الإسلام هوالمولد لهذه المفاسد الإجتماعية ومنه ينشأ هذا البغي والفساد (وفيهم أبغى البغي وأخنى الخنا، وكل الصيد في جوف الفراء)، ولو كان ديناً واقعياً وكانت القوانين الموضوعة فيه جيدة متضمنة لصلاح الناس وسعادتهم لأثرت فيهم الآثار المسعدة الجميلة، ولم ينقلب وبالاً عليهم.

ولكنهم خلطوا بين طبيعة الحكم الصالحة المصلحة، وبين طبيعة الناس الفاسدة المفسدة، والإسلام مجموع معارف أصلية وأخلاقية وقوانين عملية متناسبة الأطراف مرتبطة الأجزاء، إذا أفسد بعض أجزائها أوجب ذلك فساد الجميع وانحرافها في التأثير كالأدوية والمعاجين المركبة التي تحتاج في تأثيرها الصحي إلى سلامة أجزائها وإلى محل معد مهيأ لورودها وعملها، ولوأفسد بعض أجزائها أو لم يعتبر في الإنسان المستعمل لها شرائط الإستعمال بطل عنها وصف التأثير، وربما أثرت ما يضاد أثرها المترقب منها»[1].

---

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٤، ص١٩٩ - ٢٠١.

ويضيف؛ «هب أن السنة الإسلامية لم تقوعلى إصلاح الناس ومحق الذمائم والرذائل العامة لضعف مبانيها التقنينية، فما بال السنة الديمقراطية لا تنجع في بلادنا الشرقية أثرها في البلاد الأوربية؟ وما بالنا كلما أمعنا في السير والكدح بالغنا في الرجوع على أعقابنا القهقرى، ولا يشك شاك أن الذمائم والرذائل اليوم أشد تصلباً وتعرقاً فينا ونحن مدنيون متنورون منها قبل نصف قرن ونحن همجيون، وليس لنا حظ من العدل الإجتماعي وحياة الحقوق البشرية والمعارف العامة العالية، وكل سعادة إجتماعية إلا أسماء نسميها وألفاظاً نسمعها.

فهل يمكن لمعتذر عن ذلك إلا بأن هذه السنن المرضية إنما لم تؤثر أثرها لأنكم لا تعملون بها، ولا تهتمون بإجرائها فما بال هذا العذر يجري فيها وينجع ولا يجري في الإسلام ولا ينجع؟.

وهب أن الإسلام لوهن أساسها (والعياذ بالله) عجز عن التمكن في قلوب الناس والنفوذ الكامل في أعماق المجتمع، فلم تدم حكومته ولم يقدر على حفظ حياته في المجتمع الإسلامي فلم يلبث دون أن عاد مهجوراً فما بال السنة الديمقراطية وكانت سنة مرضية عالمية ارتحلت بعد الحرب العالمية الكبرى الأولى عن روسيا وانمحت آثارها وخلفتها السنة الشيوعية؟، وما بالها انقلبت إلى السنة الشيوعية بعد الحرب العالمية الكبرى الثانية في ممالك الصين ولتوني وإستوني وليتوانيا ورومانيا والمجر ويوغوسلافيا وغيرها، وهي تهدد سائر الممالك وقد نفذت فيها نفوذاً؟.

وما بال السنة الشيوعية بعد ما عمرت ما يقرب من أربعين سنة، وانبسطت وحكمت فيما يقرب من نصف المجتمع الإنساني ولم يزل دعاتها وأولياؤها يتباهون في فضيلتها أنها المشرعة الصافية الوحيدة التي

لا يشوبها تحكم الإستبداد ولا استثمار الديمقراطية، وأن البلاد التي تعرقت فيها هي الجنة الموعودة ثم لم يلبث هؤلاء الدعاة والأولياء أنفسهم دون أن انتهضوا قبل سنتين على تقبيح حكومة قائدها الوحيد ستالين الذي كان يتولى إمامتها وقيادتها منذ ثلاثين سنة، وأوضحوا أن حكومته كانت حكومة تحكم واستبداد واستعباد في صورة الشيوعية، ولا محالة كان له التأثير العظيم في وضع القوانين الدائرة وإجرائها وسائر ما يتعلق بذلك، فلم ينتش شيء من ذلك إلا عن إرادة مستبدة مستعبدة وحكومة فردية تحيي ألوفاً وتميت ألوفاً وتسعد أقواماً وتشقي آخرين.

والله يعلم من الذي يأتي بعد هؤلاء، ويقضي عليهم بمثل ما قضوا به على من كان قبلهم.

والسنن والآداب والرسوم الدائرة في المجتمعات (أعم من الصحيحة والفاسدة)، ثم المرتحلة عنها لعوامل متفرقة أقواها خيانة أولياؤها وضعف إرادة الأفراد بها كثيرة يعثر عليها من راجع كتب التواريخ.

فليت شعري ما الفارق بين الإسلام من حيث إنها سنة إجتماعية وبين هذه السنن المتقلبة المتبدلة حيث يقبل العذر فيها ولا يقبل في الإسلام؟، نعم كلمة الحق اليوم واقعة بين قدرة هائلة غربية وجهالة تقليد شرقية، فلا سماء تظلها ولا أرض تقلها وعلى أي حال يجب أن يتنبه مما فصلناه أن تأثير سنة من السنن أثرها في الناس وعدمه، وكذا بقاؤها بين الناس وارتحالها لا يرتبط كل الإرتباط بصحتها وفسادها حتى يستدل عليه بذلك، بل لسائر العلل والأسباب تأثير في ذلك، فما من سنة من السنن الدائرة بين الناس في جميع الأطوار والعهود إلا وهي

تنتج يوماً وتعقم آخر، وتقيم بين الناس برهة من الزمان وترتحل عنهم في أخرى، لعوامل مختلفة تعمل فيها: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ﴾[(١)].

وبالجملة، القوانين الإسلامية والأحكام التي فيها، تخالف بحسب المبنى والمشرب سائر القوانين الإجتماعية الدائرة بين الناس، فإن القوانين الإجتماعية التي لهم تختلف باختلاف الأعصار وتتبدل بتبدل المصالح، لكن القوانين الإسلامية لا تحتمل الإختلاف والتبدل من واجب أو حرام أو مستحب أو مكروه أو مباح، غير أن الأفعال التي للفرد من المجتمع أن يفعلها أو يتركها وكل تصرف له أن يتصرف به أو يدعه، فلولي الأمر أن يأمر الناس بها أو ينهاهم عنها ويتصرف في ذلك كأن المجتمع فرد والوالي نفسه المتفكّرة المُريدة - الذي يشخص المصلحة المطلوبة -.

فلو كان للإسلام والٍ أمكنه أن يمنع الناس عن هذه المظالم التي يرتكبونها باسم تعدد الزوجات وغير ذلك من غير أن يتغير الحكم الإلهي بإباحته، وإنما هوعزيمة إجرائية عامة لمصلحة نظير عزم الفرد الواحد على ترك تعدد الزوجات لمصلحة يراها لا لتغيير في الحكم، بل لأنه حكم إباحي له أن يعزم على تركه»[(٢)].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٤٠.

(٢) تفسير الميزان، م.م، ج٤، ص١٩٧ - ٢٠١. راجع أيضاً: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، م.م، ص٤١٢ - ٤٣٨. وأيضاً: المرأة في القرآن، م.م، ص٢٤٠ - ٢٧٥.

الخاتمة أو خلاصة البحث

في ختام هذه الدراسة، وعند ملاحظة الآراء التي تبناها العلامة الطباطبائي، وطرق الوصول إلى تلك الآراء، نجده لا يبتعد كثيراً عن طرق مدرسة الحكمة المتعالية والتي هي محاولة للتوفيق بين النقل والعقل والكشف والشهود، وهذه المدرسة التي أسّسها وأنشأها ملا صدرا، تبلورت وتمظهرت بشكلٍ أوضح عند العلامة نتيجة المنهجيّة والمنهج الذين اتبعهما في مقاربته للمسائل والأفكار، كذلك الإبداعات الفكرية والإضافات العلمية الهامة التي ضمّنها أبحاثه ونشاطه الفكري والعملي وحتّى السلوكي.

وبسبب عناية العلامة الشديدة بالعقائد والمعارف الإسلامية، حاول أن يجعل ويكّون منظومة عقائدية متكاملة مبتدئة من القرآن ومنتهية فيه، وجاء اهتمامه هذا بسبب ما أصاب هذه العلوم المهمة من الركود وقلة الإهتمام والإهمال، فكانت هجرته إلى مدينة قم هي التلبية الذاتية الأولى وتبني مباشر للإضطلاع بهذه المسؤولية، وقد ترجم العلامة هذا الأمر من خلال القيام بتصحيح عقائد الطلبة، ومكافحة العقائدة الباطلة للماديّين وغيرهم.

وتبتدئ هذه المنظومة عند العلامة من مؤلفه العقائدي الأول والأضخم بين المؤلفات، وهو تفسير الميزان حيث بيّن فيه الأسس العقائدية التي اتفق عليها المسلمون ونصّ عليها القرآن الكريم والسنّة

الشريفة وأقرها العقل ولم يدعُ إلى خلافها، كتوحيد الله تعالى والإعتقاد بعدله سبحانه، والإمامية كغيرهم من الفرق الإسلامية كانت لهم نظرات في هذه الأصول الإعتقادية اختلفوا ببعض مواردها مع غيرهم من الفرق الإسلاميّة، والعلامة الطباطبائي لم يخرج على أصل من أصول الإمامية بل دافع عنها جميعها مخالفاً بسبب ذلك بعض المفسّرين في بعض المسائل الإعتقادية كالتوحيد والعدل الإلهيين.

وقد صرّح العلامة بأنّ تفسير الميزان كتاب عقائدي في أكثر من مورد، وأنه حاول أن يؤسس فيه منظومة توحيديّة متكاملة تبدأ بالتوحيد وتنتهي به، وترجع جميع المعارف إلى التوحيد على اعتبار أنّ القرآن على سعته العجيبة في معارفه الأصلية وما يتفرع من الفروع، من أخلاق وأحكام في العبادات والمعاملات والسياسات والإجتهادات ووعد ووعيد وقصص، يرجع جمل بيانها إلى التوحيد والنبوة والمعاد وفروعاتها وإلى هداية العباد وإلى ما يصلح به أولاهم وعقباهم».

وبناءً على ما تقدّم، نجد أنّ كتاب العلامة تفسير الميزان كتاب عقائدي، وهو بداية المنظومة العقائدية المتكوّنة من الفلسفة وعلم الكلام وهناك كتب أخرى ألّفت بمجموعها هذه المنظومة، ومن أبرز الكتب العقائدية بالإضافة إلى تفسير الميزان كتاب بداية الحكمة وكتاب نهاية الحكمة، وأسس الفلسفة، والرسائل التوحيدية، والرسائل السبعة، وغيرها من المصادر التي استعنّا بها أو أشرنا إليها أثناء البحث.

وعلى اعتبار أن كتاب الميزان هو تفسير للقرآن، فالقرآن كتاب العقيدة الأولى، وتفسيره تفسير للعقيدة، وركيزته الأساسية الأولى هي التوحيد فجميع المعارف وأصول المعارف الإسلامية ترجع إليها من غير شكّ.

وأنّ المنظومة العقائدية هذه، يجب أن تستند بالدرجة الأساس على العقل والمنهج العقلي في الوصول إلى النتائج حيث اعتمد العلامة على أنّ الحجّية القطعية هي للقرآن فقط، فهو الأساس ثم يدلّنا القرآن ويرشدنا إلى الأخذ بالسنة النبوية واعتماد العقل والمنطق الصريح في بيان تلك الحجيّة، إذ لا تعارض بينها (القرآن والسنة والعقل) وقد عبّر عن ذلك في أكثر من مناسبة بما يتوافق مع معتقده حيث ذهب إلى أنّ الشيعة، وباستنادهم إلى تعاليم أهل البيت عليهم السلام - وهم شرّاح تعاليم القرآن - لا يعتمدون على شيء باستثناء حجّية الكتاب والسنة القطعية، والعقل الصريح؛ ومرجع هذه الثلاثة كما سبق الإشارة هو الوحي الإلهي الذي يشكل الرؤية الخاصة للدين الإسلامي والأديان السماوية.

كما برزت للعلامة عدّة مشاريع وحدوية في الفلسفة ابتداءً من اتباعه لمدرسة الحكمة المتعالية، وانتهاءً بنظرياته وآرائه في مؤلفاته المختلفة، ومن هذه المشاريع التي يمكن ذكرها في النقاط الآتية ما يلي:

١ - المشروع التوحيدي بين المدارس الفلسفية، حيث حاول العلامة أن يوفق بين المدرسة المشائية والمدرسة العرفانية والمدرسة الكلامية من خلال التوفيق بين النقل والعقل والكشف والشهود، وكان هذا ناشئاً من إعجابه بصدر المتألهين لجمعه بين الفلسفة الفكرية والذهنية مع الإشراق الباطني والشهود القلبي وجمعه هذين مع الشرع وتأليفه بينهما وبينه، ولكن على الرغم من إقراره بهذه الطرق المختلفة واتباعه لها، إلا أنه كان حريصاً على التفكيك بين حيثيّات البحث، لذلك لم يكن يعرض في درس الفلسفة، لا نكات ذوقيّة وعرفانيّة ولا آيات قرآنية أو روايات، فكان في البحوث الفلسفية يستند إلى

الإستدلالات العقلية فقط ويتحاشى خلط المباحث العقلية هذه بالنقلية والعرفانية، وعلى الرغم من هذا الفصل والتمييز، لم ينفِ العلامة أنه يمكن الحصول على نتيجة واحدة لقضية ما إذا درست بأكثر من منهج فلا تعارض بين المناهج، فلو درسنا قضية أو مسألة معينة بالمنهج العقلي وتوصلنا إلى نتيجة، فإنه يمكن أن نصل إلى نفس النتيجة فيما لو درسنا بالمنهج النقلي أو بالكشف، فلا مانع أن يكون لعلمين أو منهجين نتائج مشتركة.

٢ - المشروع التوحيدي في مسألة وحدة الوجود حيث قال بالتشكيك في الوجود، وهو جمع لكل الأقوال، أي وحدة الوجود وتعددهما، ووحدة الوجود وتعدّد الموجود لأنّ الوحدة عين الكثرة والكثرة عين الوحدة فالوجود حقيقة واحدة مشككة، وما به الإشتراك يرجع إلى ما به الإمتياز وما به الإمتياز إلى ما به الإشتراك وهو الوجود.

٣ - مشروع التوحيد بين فلسفتي الشرق والغرب حيث أنّ العلامة حاول جاهداً التوحيد بين فلسفة الشرق والغرب، ومبدأ التوحيد هذا جاء في كتابه أسس الفلسفة؛ فالعلامة كان يرى أنه إذا اعتمدنا الطريق البرهاني العقلي فلا يقع خلاف بين الفلسفة الشرقيّة والغربيّة أو أي اتجاه آخر.

حيث عدّ أن الفلسفة الشرقيّة هي ميتافيزيقية وعقلية وأنّ الفلسفة الغربية تجريبية علميّة، فحاول أن يثبت أنّ المفاهيم الميتافيزيقية لها قيمة علمية وأنها ذات منشأ سليم، إلا أنها لم ترد من الحدس مباشرة، وقام أيضاً بإثبات معيار صحة وسقم القضايا التي لا تنحصر بالتجربة والخبرة العلمية، وذلك من خلال بيان أنّ نفس التجريبيين يعتقدون بمجموعة قضايا فكريّة غافلين عن عدم خضوعها للأختبار التجريبي، وأيضاً أن

الإنسان لا يستطيع الإيمان بأية قضية تجريبية إذا لم يؤمن من قبل ذلك بمجموعة قضايا غير تجريبية. إذاً، فمن خلال نظرية المعرفة حاول العلامة إيجاد القاسم المشترك بين الفلسفتين.

وفي المسائل الكلاميّة، استعمل العلامة الطباطبائي المنهج النّقليّ والمنهج العقليّ، حيث استدلّ على التوحيد والنبوّة وغيرها بالدّليل العقلي، وبرهن عليها في كتبه الفلسفية بالإستدلال العقلي.

وأما في البحوث المتعلقة بإعجاز القرآن ومسألة الجنة والنار والغيبيّات وغيرها من البحوث، فقد استدلّ عليها بالأدلة النقليّة[١].

كما أنّ العلامة الطباطبائي أصرّ على تمييز علم الكلام وعدم خلطه بالفلسفة، فلذا أشكل على بعض المستشرقين قولهم أنّ علم الكلام نابع وتابع للفلسفة، وفي المقابل رفض الإتجاه الآخر القائل بمنافاة علم الكلام للفلسفة.

وعليه، فالعلاّمة استعمل منهجاً تكاملياً في علم الكلام مركب من الدليل النّقلي والدّليل العقلي.

ولكون العلاّمة الطباطبائي ينتمي إلى المدرسة الإسلامية (الشيعية)، وجاءت آراؤه الكلاميّة متطابقة ومذهبه كما ظهر ذلك عند الحديث عن العصمة والإمامة.

كما كان للعلامة الطباطبائي إرهاصات فكرية متميّزة، فهو وإن كان ملتزماً بآراء مدرسة الحكمة المتعالية وأفكارها إلا أنّ له لمسات متميزة

---

(١) راجع على سبيل المثال: المباحث الكلامية في تفسير الميزان حيث تعرض الطباطبائي إلى كثير من هذه المسائل التي لم نستعرضها كلها لاقتصار بحثنا على بعض العناوين.

عن تلك المدرسة تجعل منه رائداً في مجاله فعلى يديه اكتملت هذه المدرسة، أما أهم ما يميز العلاّمة عن غيره من أفكار ونظريات والتي هي من إبداعات العلامة، فيمكن أن نشير إليها بالنقاط الآتية:

١ - بيان برهان الصديقين بصورة مغايرة وجديدة حيث خالف فيه بيان كلّ من ابن سينا وملا صدرا، وخلاصته الإستشهاد بالله تعالى على وجوده تعالى، فأصبحت مسألة إثبات الباري تعالى هي الأولى في تسلسل مسائل الحكمة الإلهية لدى العلامة بينما كانت الرابعة عند ملا صدرا، فقد سبقها أصالة الوجود ووحدته وبساطته لديه[١].

٢ - التفريق بين الإدراكات الحقيقية والإعتبارية بعدما كانت متداخلة فيما بينها ومشوّشة عند كثير من الفلاسفة، فلا يفرقون بينها ولهذا السبب كانت تقع الإشكالات والأخطاء والإشتباه والإلتباس في غير واحد من العلوم الإسلامية، ونذكر أنّ التفريق لم يبدأ مع العلامة بل سبقه ابن سينا وغيره إلا أنّ التكامل والدقة والوضوح في التمييز جاء على يد العلامة[٢].

٣ - توصل العلامة إلى مجموعة من النتائج التي تأتي من القول بالحركة الجوهرية التي هي من إبداعات صدر المتآلهين والحكمة المتعالية، ومن هذه النتائج[٣]:

أ/ التوصل إلى وجود بعد رابع وهو البعد الزماني للجسم.

---

(١) راجع مباحث الوجود/ الفصل الرابع من هذه الدراسة، كذلك الفصل الخامس، مسألة إثبات الوحدانية.

(٢) راجع: نظرية المعرفة، الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(٣) راجع: الحركة الجوهرية، الفصل الرابع من هذه الدراسة.

ب/ التوصل إلى أنّ عالم المادة والطبيعة حادث زمانيّاً فضلاً عن الحدوث الذاتي.

ج/ وجود الحركة في الحركة.

د/ التغير دفعي وتدريجي ولا يتم إلا بحركة.

هـ/ العالم المادي عالم متحرك سيال متوجه نحو الثبات والتجرد.

و/ إن مسائل الحركة من الفلسفة الإلهية وليس الطبيعية.

ز/ النفس جسمانية الحدوث روحانيّة البقاء، وهناك صلة بين النفس والحركة الجوهرية للبدن.

ح/ بيان ارتباط المتغير بالثابت على أساس الحركة الجوهرية، وكذلك ارتباط الحادث بالقديم.

ط/ أثبت أنّ موضوع الحركة الجوهرية هو نفس الحركة، فهي حركة ومتحركة في الوقت ذاته.

٤ - ترتيب المباحث الخاصة بنظرية المعرفة وجعلها نظرية متكاملة بجمع شتاتها من مواضع متفرقة، ومحاولة التوفيق بين فلسفتي الشرق والغرب في هذا الخصوص.

٥ - بما أن حصر المقولات بعشر ليس عقليّاً بل استقرائيّاً فلا مانع من دمج بعض المقولات مع بعض، وهذا ما فعله العلامة حيث رفض أن تكون مقولة الأين من المقولات المستقلة، بل إنها تعود إلى مقولة الوضع.

٦ - اعتقاده أنّ الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد هما قسم واحد، وإن وجد فرق بينهما فهو بالإعتبار.

٧ - يذهب العلامة إلى أنّ الإرادة في الفواعل الإرادية ليست بمعزولة عن العلم بالضرورة العلمية.

٨ - الإرادة الذاتية للواجب تعالى لا ترجع عند العلامة إلى العلم بل هي صفة مستقلة.

٩ - إثبات التوحيد الرّبوبي بصورة جديدة ومبتكرة عبّر عنها: بالوحدة بالصرافة.

أمّا لجهة المنهج بشكلٍ عام، فقد تبلور المنهج البحثي عند العلامة الطباطبائي في كافة المسائل التي اشتغل عليها، فهو كان يدعو إلى الفصل المنهجي بين العلوم، وكان يعتقد أنّ الخلط بين عدة مناهج في معالجة أي مسألة يضعفها ولا يخرجها عن دائرة النقد والخدش، لذا ظهر وبشكلٍ واضح كيف تجلى هذا الأمر في المسائل التي بحثها، والتي يمكن اختصارها على الشكل التالي:

١ - الإستناد إلى البرهان في البحث الفلسفي:

حيث اعتمد العلامة الطباطبائي بشكل أساس في بحثه الفلسفي على الأسلوب والمنهج البرهاني العقلي في عملية الإستدلال، ولم يستعنِ بشيءٍ آخر، واستعمل البراهين الآنية في البحث، وبهذا توصل إلى أنه لا يمكن إثبات المسائل الفلسفية إلا عن طريق البرهان المعتمد على مقدمات يقينية فقط لأنها أعلى من دائرة الإحساس وأبعد من حدود الإستقراء، وأوسع من ساحة التجربة وأسمى من حكاية الآراء ونقل الأقوال، وأفضل من الركون إلى الإجماع وباقي الأدلة الظنية التي عليها مدار العلوم التجريبية والمعارفة النقلية.

٢ - التمييز بين الإدراكات الحقيقية والأعتبارية وعدم الخلط بينهما، لأنّ الخلط يوجب الأضطراب والألتباس في المسائل، فكان

يحرص العلامة على عدم نفوذ الأمور الإعتبارية إلى المسائل والإدراكات الحقيقية، ومن هنا، كان مبحث الإعتبارات العقلية مبحثاً منفصلاً عن بقية المباحث، وكذلك ربطه لمسألة الإعتبار بأصلي الجهد والتكيف البيولوجيين، وتقسيمه للأعتباريات بين السابقة للمجتمع واللاحقة للمجتمع جاء نتيجة هذا المنهج التفكيكي بين العلوم.

٣ - ترتيب المسائل ترتيباً منطقيّا بحيث يعتمد اللاحق على السابق، فقد رتب العلامة المسائل العقلية على غرار المسائل الرياضية وسعى لتدوين المباحث الإلهية على أساس الطريقة الرياضيّة، فتأخذ كل مسألة موقعها المناسب، فتكون إما بداية المسألة لاحقة أو مكملة لم سبقتها، وهذا الأمر تجلى واضحاً في كتابيّ بداية الحكمة ونهاية الحكمة.

٤ - الدقّة في عرض وتصوير المسائل وذلك من خلال تحرير محل النزاع وبيان موضع الخلاف بين الإتجاهات المتعارضة، وبعبارةٍ أخرى، كان يدرس الموضوعات بصورة كاملة مستخدماً المنهج التحليلي فكان يغوص في أعماق كل مسألة من أجل الوصول إلى حقيقتها، مثاله على ذلك عند بحثه عن مسألة النبوة أو الشعور المرموز.

٥ - الأختصار والإيجاز والدقة في بيان المسائل، فلم يكن يتشعب أو يستطرد في التفاصيل وفي المسائل والموضوعات، مما يؤدي إلى اختفاء هيكلها الأساسي.

٦ - فصل البحث الفلسفي عن الطبيعيات حيث عمد العلامة على إزاحة الطبيعيات القديمة عن المؤلفات الفلسفية، واستفاد من معطيات وأصول العلم الحديث في التمييز بينهما.

٧ - الكشف عن موارد الإبداع في الفلسفة الإسلامية وإرجاع

المسائل الفلسفية إلى أصولها الحقيقية وبيان المناهل الحقيقية الأصلية للفلسفة الإسلامية، واستلهام الفلسفة من الكتاب والسنة لما فيهما من إشارات حول هذه الأمور.

٨ - إعتماد منهج البحث المقارن، حيث اعتمد العلامة على بيان المواقف المتنوعة للمدارس الإسلامية في أية مسألة مبحوثة.. حيث كان يقارن بين المدرسة المشائية والمدرسة الإشراقية وبين العقل والكشف، وكذا بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية، وحاول تجسير العلاقة وإنشاء نقاط تلاقٍ بين الفلسفتين الشرقيّة والغربية.

٩ - الدقّة والإيجاز في الدرس فضلاً عن الوضوح، فكان العلامة كثير التأمل والتفكير ودقيق في الإجابة عن الأسئلة قليل الكلام، فكان ينطق باختصار وبشكل منهجي وعلمي.

١٠ - تناول الشبهات التي وردت في عصره والتي يرد بعض منها في هذا العصر، وأجاب عليها واستبدل الكتب الفلسفية القديمة بكتب منقحة حديثة أهمها كتاب أسس الفلسفة ومقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي المعاصر والشيعة في الإسلام، فكان من خلال عمله هذا يشكل منهجاً استباقيّاً في هذا الخصوص.

وعليه، وبناءً على كلّ ما تقدم، فإنه يمكننا تلخيصه بالنقاط التالية:

١ - رتّب العلامة المسائل الفلسفية على غرار المسائل الرياضية بحيث يكون اللاحق معتمداً على السابق، وكان دقيقاً في عرض المسائل وفي تصويرها واختصارها ولكن اختصاره لم يكن مخلاً بالمسألة، واستبعد العلامة الكثير من المباحث القديمة عن الفلسفة لعدم ارتباطها بها كالطبيعيات، واستفاد في تمييزها من العلم الحديث.

٢ - للعلامة إبداعات كثيرة في الفلسفة وعلم الكلام، فهو تبنى

نظريات متعددة منها ما اشترك فيه مع مدرسة الحكمة المتعالية كالقول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وبأنّ الوجود مفهوم واحد مشكك، الوحدة فيه عين الكثرة، والكثرة عين الوحدة، وأن الحركة الجوهرية في العالم المادي، وكذلك بيّن ارتباط الثابت بالمتغير، وإثبات الحدوث الزماني للمادة والعالم المادي، والعديد من المسائل الأخرى.

٣ - وللعلامة إبداعات متميزة خاصة تفرّد بها عن غيره، ومن هذه المميزات: بيانه الجديد لبرهان الصديقين، واستخلاص مجموعة من النتائج من القول بالحركة الجوهرية كالتوصل إلى بعد رابع وهو الزّمان، وأن العالم حادث زمانيّاً وذاتيّاً، وأن موضوع الحركة الجوهرية هو نفس الحركة، لذا، فالحركة تعرض لجميع المقولات حتى مقولة الحركة - وهذا ما عبّر عنه بوقوع الحركة في الحركة - بل أنها تعرض لكل شيء، وأنّ هناك تغير تدريجي ولا يتم إلاّ بحركة، وأنّ العالم المادي متحرك سيال متوجه نحو الثبات والتجرد، وأن مسائل الفلسفة ليست من مسائل الطبيعيات، وأنّ ثمّة صلة بين النفس والحركة الجوهرية.

٤ - يذهب العلامة إلى أنّ عدد المقولات غير منحصر بعشرة، بل قد تندرج أحدها تحت غيرها، وهذا ما فعله العلامة حيث درج مقولة الأين تحت مقولة الوضع.

٥ - يرى العلامة أنّ الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد هما قسم واحد، وأنّ الإرادة في الفواعل الإرادية غير معزولة عن العلم بالضرورة العلمية، وأنّ الإرادة الذاتية للواجب تعالى صفة مستقلة غير تابعة للعلم، وإثباته للتوحيد الربوبي بصورة مبتكرة عبّر عنها؛ بالوحدة بالصرافة.

٦ - للعلاّمة محاولات توحيدية متعددة، منها محاولة التوحيد بين

المدارس الفلسفية المختلفة - كالتوحيد بين الأتجاه المشائي والعرفاني - ومنها: محاولته التوحيد بين فلسفتي الشرق والغرب عبر نظرية المعرفة، وبإيجاد القواسم المشتركة بينهما.

٧ - إستخدم العلاّمة كلاًّ من المنهجين العقلي والنقلي في أبحاث علم الكلام المختلفة، وحاول تأسيس منظومة عقائدية معرفية موحدة تبدأ بالقرآن وتنتهي به، عبر مؤلفاته المتعددة، وهذا ما اتضح في تفسير الميزان.

٨ - يرى العلامة أنّ أهم أسباب ظهور علم الكلام هو اختلاط المسلمين بغيرهم عبر الفتوحات الإسلامية، وترجمة الكتب اليونانية إلى اللغة العربية، واختلاف المسلمين فيما بينهم ببعض المسائل العقائدية، وإن بدايات ظهور علم الكلام كانت في عهد الرسول الأكرم ﷺ.

٩ - يرى العلاّمة أنّ أصول الدين خمسة هي: التوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة والمعاد.

وأنّ صفاته تعالى عين ذاته، وأن لا وجود للشر فهو عدم محض، وأنه لا يجب شيء على الله ولكنه أوجد تفسيراً جديداً للوجوب، وكذلك قال باللطف.

١٠ - يذهب العلامة إلى أنّ الأنبياء عليهم السلام جميعهم معصومون قبل البعثة وبعدها، وكذلك الأئمة عليهم السلام معصومون، وأنّ الإمام هو الخليفة بعد الرسول، وأنّ الإمامة تكون بالنص لا بالشورى أو الاختيار.

١١ - وبين النصّ والعقل، يذهب العلامة إلى جعل العقل في حيّز وسطي بين النقل والكشف الشهودي، كما أنّه لا يجعل العقل ينقاد خلف النّص، كما أنه يعتبر أن الكشف هو الطريق للوصول إلى الحقائق وليس العقل.

١٢ - وفي مسألة التفسير والتأويل، فهو يذهب إلى جعل قيد على التأويل وهو قيد قرآني بحيث لا يمكن تأويل آية من آيات القرآن بدون آية أخرى، وبعبارةٍ أخرى، تأويل القرآن بالقرآن وهذا الرأي يواطئ رأي بن تيمية في التأويل.

١٣ - أمّا في المسائل العرفانية، فإنه يعتبر أنّ طريق تصفية النفس وتهذيبها ومراقبتها يؤدي إلى إمكانية انكشاف الحقائق، وبالتالي، فإن أولى خطوات هذا السير تكون من خلال مراقبة النفس حتى تستطيع عبور عالم المثال والصورة لتصل إلى مرحلة الكشف والشهود القلبي.

١٤ - أمّا في المسائل العلميّة، فقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى رفض نظرية النشوء والإرتقاء وقدم الأدلة العقلية والنقلية على ذلك، كما أنه عند حديثه عن المرأة وما يثار حولها من إشكالات، وتحديداً من غير المسلمين فإنه فنّد الأقوال المزعومة وبين مكامن الخطأ فيها وردّها، ثم بدأ بشرح التشريع الإسلامي ومكانة المرأة فيه، لذا، فإنه لا يقبل أي فكر ودور آخر للمرأة خارج دائرة التشريع الإسلامي، كما أنه يعترف بوجود بعض الأخطاء الصادرة عن المسلمين وليس خللاً في أصل التشريع،

وقبل الختام، لا بدّ من الإشارة إلى مسألتين:

الأولى: لم نجد طوال فترة هذه الدراسة أيّ مؤلف أو رأي يخالف آراء العلامة الطباطبائي الكلاميّة أو الفلسفيّة، سوى ما ذكره محمد سند في كتاب العقل العملي، حول عدم موافقته للعلامة على مسألة اعتبار الحسن والقبح وأنها أي هذه المسألة غير تكوينية، وبعبارةٍ أخرى، ضرورة احتياج الفاعل الإرادي في صدور الفعل منه إلى الإذعان

بالإعتبار لتتولد منه الإرادة، ومن ثم الفعل، ومن ثمّ وصول تكامله بتوسط الفعل.

ورأى محمد سند أنّ التمسك بهذه النظريّة التي قالها العلامة الطباطبائي يؤدي إلى عدم ثبوت الأحكام العقلية التي هي أساس الأحكام الشرعية، وبالتالي فهي غير صحيحة.

الثانية: وهي كانت بتوجيه من الأستاذ سماحة آية الله محمد حسين فضل الله ﷺ، والذي أشار إلى مخالفته لجملة من آراء وأساليب العلامة الطباطبائي في تفسير القرآن الكريم وخصوصاً في تفسيره المشهور (الميزان في تفسير القرآن)، حيث قام السيد فضل الله بتفنيد هذه الآراء والتعليق عليها في تفسيره المشهور أيضاً (من وحي القرآن)[1] ولم نتطرق إلى استعراض هذه الآراء لخروجها من دائرة اختصاص هذه الدراسة.

وفي الختام، يهمّنا أن نشير إلى مسألة استوقفتنا مليّاً، وسنتركها بدون تعليق، عسى أن تشكّل حافزاً لدراسات مستقبليّة تكشف النقاب عن تحول العلامة الطباطبائي في أواخر حياته إلى العرفان بشكل كلّي، وهي عبارة عن سؤال طرحه أحد تلامذة العلامة الطباطبائي عليه في أواخر عمره الشريف، وأجاب عليه العلامة على الشكل التالي:

«التلميذ: في السّابق كان حبّكم للفلسفة أكثر من الآن، واليوم اهتمامكم أصبح بالقرآن كثيراً.. فما الخبر؟

---

(١) فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط٢، ت١٩٩٨، ج٧، ص٢٠٧ و٢٩١ وما بعدها. وأيضاً: ج١٧، ص٥١، ٧٨، ٨٤، ١٠٦، ١٦٠، ٢٧٠، ٢٩٢، ٣٥٢.

العلاّمة: أجل، فقد كسر الكوز... واندلق ما في الكأس[١].

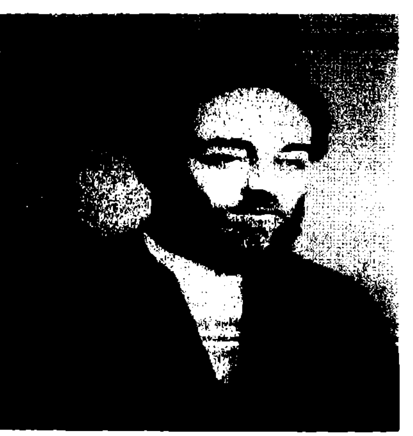
الحمد لله يوجد لديّ إقبال على القرآن المجيد إن تقبل الله...».

وهذا المعنى المتبادر من خلال الجواب على السؤال المذكور، يؤكد الحاجة إلى دراسة مستقلة تعنى بملاحظة التطور والتحوّل بفكر الطباطبائي.



(١) مثل إيراني، معناه: ما كان قد كان ولا يعود.

الملحق الفوتوغرافي



صورة للعلامة الطباطبائي في مرحلة الشباب والتحصيل العلمي



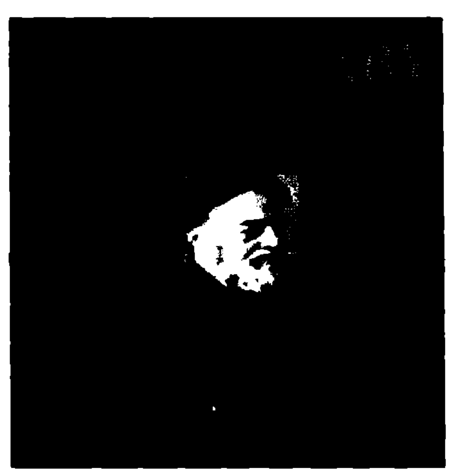
صورة لأستاذ العلامة الطباطبائي في المعارف الإلهية والأخلاق وفقه الحديث آية الله السيد الميرزا علي القاضي



العلامة الطباطبائي في مرحلة النضوج العلمي والفكري



صورة للعلامة الطباطبائي أثناء إعداده للدروس والبحث والمناقشة العلمية



صورة لغلاف كتاب سنن النبي للعلامة الطباطبائي والمترجم من قبل مسعود فقهي



صورة غلاف كتاب الشيعة للعلامة الطباطبائي والمترجم إلى اللغة الإنكليزية

Shining Sun

صورة غلاف كتاب الشمس الساطعة باللغة الإنكليزية لمؤلفه الطهراني والذي يتحدث فيه عن أستاذه العلامة الطباطبائي وهذا الكتاب من المصادر المعتمدة في هذه الدراسة

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الفصل الأول: سيرة الطباطبائي

الفصل الثاني: نظرية المعرفة عند الطباطبائي

الفصل الثالث: المنهج عند الطباطبائي

الفصل الرابع: المسائل الفلسفية والأخلاقية في فكر الطباطبائي

الفصل الخامس: المسائل الكلاميّة والتفسيريّة والذّوقيّة

الفصل السادس: المسائل العلمية والإجتماعية